

Raimund Sesterhenn

Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909

Zur ideologischen und literarischen
Vorgeschichte der Parteischule von Capri

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch
den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.
Raimund Sesterhenn - 9783954792665
Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 05:12:40AM
via free access

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

BEGRÜNDET VON

ALOIS SCHMAUS

HERAUSGEGEBEN VON

JOHANNES HOLTHUSEN · HEINRICH KUNSTMANN

PETER REHDER · JOSEF SCHRENK

REDAKTION

PETER REHDER

Band 158



VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN

RAIMUND SESTERHENN

DAS BOGOSTROITEL'STVO
BEI GOR'KIJ UND LUNAČARSKIJ BIS 1909
Zur ideologischen und literarischen
Vorgeschichte der Parteischule von Capri



VERLAG OTTO SAGNER · MÜNCHEN
1982

ISBN 3-87690-240-1
© Verlag Otto Sagner, München 1982
Abteilung der Firma Kubon & Sagner, München
Druck: UNI-Druck, München



Vorwort

Die erste Idee zu dieser Arbeit, die 1981 von den Philosophischen Fakultäten der Universität Freiburg als Dissertation angenommen wurde, stammt aus einem Seminar über das Verhältnis von Gor'kij und Lenin, das Professor Gottfried Schramm und Gernot Erler gemeinsam veranstalteten. Gernot Erler machte mich damals auf die Tatsache aufmerksam, daß das 'Ereignis' Bogostroitel'stvo zwar durch allerlei Veröffentlichungen spukte, die sich mit der geistigen und (partei-) politischen Vorgeschichte des Sowjetstaates befaßten, daß jedoch eine wirkliche Einschätzung der Bedeutung des Gotterbauertums nicht möglich sei, solange es nur als weißer Fleck auf der Forschungslandkarte erscheine.

Daß die damit geweckte Neugier in Arbeit umgesetzt werden konnte, verdanke ich dem aufmunternden Interesse, das Professor Rolf-Dieter Kluge meinem Plan entgegenbrachte, dem Stellenwert des Gotterbauertums vor allem für Gor'kij's Werk nachzugehen. Für dieses Interesse, das bis zur Fertigstellung der Arbeit nicht abriß, möchte ich mich bei ihm bedanken. Ebenso bei Gernot Erler, der mir in manchen Gesprächen den politisch-historischen Kontext des Bogostroitel'stvo verstehen half.

Für wertvolle Hinweise danke ich Professor Hans Günther, Bielefeld und Professor Aleksandr Ovcarenko, Moskau. Das Lesen der Korrekturen hat mir Frau Tatjana Große-kemper-Gütschow abgenommen - dafür herzlichen Dank! Den Herausgebern der Slavistischen Beiträge, Professor Johannes Holthusen und Dr. Peter Rehder sowie dem Verlag Otto Sagner bin ich zu besonderem Dank verpflichtet, da sie die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichten.

Freiburg, im Mai 1982
Raimund Sesterhenn

INHALTSVERZEICHNIS

	<u>Seite</u>
I. Einleitung und Fragestellung	1
Anmerkungen	12
II. Überblick	18
1. Der Name	18
2. Die Schriften des Gotterbauertums und ihr geistesgeschichtlicher Kontext (Chronologie)	19
Anmerkungen	37
III. Gor'kijs Religionsbegriff um 1907 (Die Umfrage des Mercure de France)	43
Anmerkungen	56
IV. Wissenschaftlicher Sozialismus als reli- gionsphilosophisches System bei Lunačarskiĭ	60
1. Die Religionskritik	62
2. Das Wesen der Religion	65
a) Die "religiöse Frage"	67
b) Kollektivgedanken	72
c) Zusammenfassung	74
3. Wissenschaftlicher Sozialismus als Religion	76
a) Kritik am orthodoxen Marxismus	78
b) Die neue Religion - Gefühl und Enthusiasmus	87
c) Das I d e a l	90
d) Ideal und Fortschritt	92
4. Nietzsche als "Gotterbauer"	101
5. Die Entfaltung der neuen Religion	112
a) Der neue Mensch	112
b) Der neue Gott	115
c) Schuld und Sühne	118
d) Glaube, Hoffnung, Liebe	121
e) Das Kollektiv ("Ich" und "Wir")	124
f) Die "neue Religion" - Zusammenfassung	130

	<u>Seite</u>
6. Gor'kij ein Schüler Lunacarskijs? Anmerkungen	135
V. Das Pathos des Menschen bei Gor'kij. Gefühl und Vernunft	161
1. "Čelovek" (1904)	163
a) Der Mensch mit großem Buchstaben	164
b) Der "Gedanke" (Mysl')	169
c) Die Synthese	170
d) Zusammenfassung und Vergleich	172
2. "Na dne" (1902)	174
3. "Čitatel'" (1896/98)	181
4. "Konovalov" (1896/97)	186
5. "Časy" (1894/96)	189
6. "O čize, kotoryj lgal i o djatle, ljubitele istiny" (1893)	192
7. Gor'kij - ein Schüler Nietzsches?	198
8. Gor'kijs Bogostroitel'stvo (1906/07) als Ende einer eigenständigen Entwicklung	213
a) Das Pathos des Menschen als Ausdruck der emotionalen Seite	214
b) Vernunft als Korrektiv und Synthese- glied	216
c) Der neue Mensch, eine Synthese aus Gefühl und Vernunft = Gott	216
Anmerkungen	220
VI. "Mat'", "Ispoved'" und "Leto" als erzäh- lerische Ausformungen von Gor'kijs Gott- erbauertum	238
1. "Mat'"	238
a) Pavel Vlasov als Repräsentant der Vernunft	240
b) Andrej Nachodka als Repräsentant des Gefühls	244
c) Der Bauer Rybin als Verteidiger der Religiosität des Volkes	248
d) Die Entwicklung der Mutter als narra- tive Entsprechung zu Lunačarskijs Reli- gions-Philosophie und als Weg zu Gor'- kijs 'Synthese"	251
e) Zusammenfassung	250

	<u>Seite</u>
2. "Ispoved'"	265
a) Matvej: vom Gott-Suchen zum Gott-Bauen	267
b) Die Elemente der Religion des Gott-Bauens	270
1. Vom Individuum zum Kollektiv: "Volk"	270
2. Vom "Gott" zu "Christus"	273
3. Die Synthese von Vernunft und Gefühl führt zur "Religion der Aktivität"	279
c) "Ispoved'" - Kontinuität oder 'Abwei- chung'?	282
3. "Leto" (1909)	289
Anmerkungen	294
VII. Das Narodničestvo als Erbteil in Gor'kijs Bogostroitel'stvo: V.V. Bervi-Flerovskij	307
1. Der revolutionäre Außenseiter	308
2. "Azbuka social'nych nauk" (1871) und "Kak dolžno zit' po zakonu prirody i pravdy" (1873)	309
3. "Na žizn' i smert'" (1877)	314
4. Der Anteil des Narodničestvo (Bervi) in Gor'kijs Bogostroitel'stvo	318
Anmerkungen	
VIII. Schluß	326
1. Zusammenfassung	326
2. Die "Bogostroiteli" - eine Gruppe?	331
3. War das Gotterbauertum 1910 zu Ende? - Ein Ausblick	334
Anmerkungen	342
Literatur	347

I. Einleitung und Fragestellung

Im kurzen biographischen Abriß am Ende ihres Gor'kijbuches schreibt Nadjeshda Ludwig über das Jahr 1906:

Im Oktober siedelte er (Gor'kij) sich auf der Insel Capri an. Den zeitweiligen Einfluß der ebenfalls auf Capri lebenden Bogdanov-Gruppe vermochte Gor'kij durch die Hilfe W.I. Lenins zu überwinden.¹⁾

Im Kapitel "Das Jahrzehnt zwischen den Revolutionen"²⁾ lesen wir näherhin, daß Gor'kij in dieser Zeit "manchen ideologischen und politischen Irrtümern (verfiel)"³⁾, wobei der Einfluß einer

"Gruppe Intellektueller, die ebenfalls auf Capri lebten und unter der Führung A. Bogdanovs, B. Basarows und A. Lunatscharskijs standen", maßgeblich war.⁴⁾

Politisch hätten diese Leute die Abberufung der sozialdemokratischen Vertreter aus der III. Duma gefordert (Otzovisten); ideologisch

vertraten sie die idealistischen Auffassungen einer Bewegung, die sich Gottbildnertum oder Gottsuchertum nannte.⁵⁾

Lenin habe eine "klare Abgrenzung" von dieser Gruppe verlangt; diese sei dann auch erfolgt, als die Anhänger dieser Gruppe auf Capri eine Parteischule gründeten, in der ihre Ideologie gelehrt wurde.⁶⁾

Lenins Briefwechsel mit Gor'kij in dieser Zeit wird als ein klassisches Beispiel für den Kampf der Partei um einen ihrer Genossen, für eine geduldige und beharrliche Überzeugungsarbeit⁷⁾

hingestellt. Lenin habe Gor'kij auf das "antimarxistische idealistische Wesen des Gottbildnertums" verwiesen, sowie

darauf,

daß auch eine erneuerte und verfeinerte Religion reaktionär und gegen die Demokratie und das Proletariat gerichtet ist.⁸⁾

Gor'kij sei es dann schließlich mit Lenins und anderer

"prinzipienfester Bolschewiki" Hilfe gelungen,

die ideologischen Schwankungen zu überwinden, sie machen sich jedoch in einigen seiner künstlerischen und publizistischen Werke dieser Zeit bemerkbar und treten am deutlichsten in der Erzählung "Eine Beichte" (1908) in Erscheinung.⁹⁾

Versucht man, sich anhand von sowjetischen Darstellungen (Lexika, Literaturgeschichte, Parteigeschichten usw.) näher zu informieren, wird man einiges mehr über das Bogostroitel'stvo allgemein und Gor'kij's Rolle darin speziell erfahren; man wird jedoch feststellen, daß die hier angeführte Darstellung genau dem Rezeptionsmuster entspricht, nach welchem diese Zeit der "Abirrungen" bei Gor'kij (und Lunačarskij) zur Kenntnis genommen wird.

Aus der "Filosofskaja Ėnciklopedija" beispielsweise erfahren wir unter den Stichwörtern "Bogostroitel'stvo" und "Gor'kij"¹⁰⁾, daß es sich bei dem Gottbildnertum um eine religionsphilosophische Strömung handle, die während der Zeit der Reaktion 1907 - 1910 unter der russischen sozialdemokratischen Intelligenz verbreitet gewesen sei. Es sei Ausdruck des an der gescheiterten Revolution enttäuschten kleinbürgerlichen Denkens. Als Hauptvertreter werden Lunačarskij, Bazarov, Bogdanov mit ihren jeweils wichtigsten Schriften aus dieser Zeit aufgezählt. Die povest' "Ispoved" Gor'kij's sei unter dem Einfluß dieser Gruppe entstanden. Hier nehme Gor'kij's "Kult des Menschen" einen "religiösen Charakter" an, das Volk werde zum "Gott" der neuen Religion und gleichzeitig zum "Gotterbauer".¹¹⁾

Neben "Isproved" finden noch Gor'kij's Aufsatz "Razrušenie ličnosti" (1909) und der Zusammenhang der ganzen Strömung mit Bogdanovs "Empiriomonismus" Erwähnung.¹²⁾

Man kann mit Recht sagen, daß in sowjetischen Darstellungen das oben genannte Muster nur variiert wird. Ein besonders krasses Beispiel ist Bjalik, Revolution und Kunst.¹³⁾

Bjalik befaßt sich mit Gor'kij's "Irrtümern", weil sich ihm so die Möglichkeit biete,

die große Rolle, die Lenin und die Partei im Schicksal des Schriftstellers gespielt haben, in vollem Maße aufzudecken.¹⁴⁾

Bjalik interpretiert Gor'kij's "Irrtümer" als "Abweichen von sich selbst"; der "Freund und Lehrer" Lenin führt ihn "unter Schmerzen" wieder auf den "richtigen Weg" zurück.¹⁵⁾

Wie sehr das sowjetische Rezeptionsmuster des Bogostroitel'stvo von der Person Lenins geprägt ist, zeigte schon das erste Beispiel¹⁶⁾, wo wir nur einen vagen Hinweis auf "Gottsuchertum oder Gottbildnertum" fanden. Tatsächlich werden diese beiden Bewegungen meist in einem Atemzug genannt; so besonders auffallend in der Bol'saja Sovjetskaja Enciklopedija von 1927¹⁷⁾, wo das Bogostroitel'stvo noch unter dem Stichwort "Bogiskatel'stvo" abgehandelt wird. Hier wird das Bogostroitel'stvo dem Bogiskatel'stvo als "religija bez boga" (Religion ohne Gott), als Pendant /Gegenbewegung zum letzteren, gegenübergestellt und gleichermaßen als "Idealismus" abgetan.

In der Tatsache, daß diese beiden Strömungen fast immer zusammen genannt, ja zuweilen sogar miteinander vermengt werden^{17a)}, ist mit Sicherheit ein Reflex des in diesem Zusammenhang immer neu zitierten Satzes aus einem Brief Lenins an Gor'kij vom November 1913 zu sehen:

Das Gottsuchertum unterscheidet sich von dem Gotterbauertum oder von der Gottmacherei oder Gotterschafferei (bogosožadatel'stvo) und dergleichen mehr nicht um ein Tüpfelchen mehr, als sich ein gelber Teufel von einem blauen unterscheidet.¹⁸⁾

Festzuhalten ist hier, daß für die sowjetischen Darstellungen über das Bogostroitel'stvo die Kritik Lenins, sowie deren politische und philosophische Implikationen maßgeblich geblieben sind. Meist wird der Inhalt dieser "Lehre" nur mit Leninschen Worten wiedergegeben.¹⁹⁾ Die Bewegung selbst kommt nur soweit zu Wort, wie sie in Lenins Schriften zitiert wurde. Das hat zur Folge, daß man immer wieder dieselben Zitate aus Gor'kij und Lunačarskij zu lesen bekommt.

Das Bild, welches demgegenüber die westliche Forschung (soweit das Bogostroitel'stvo überhaupt bisher Gegenstand von Forschung war) bietet, ist nicht grundsätzlich anders. Es reicht von mehr oder weniger neutralen kurzen Darstellungen, die sich allerdings fast immer aus sekundären Quellen speisen²⁰⁾, bis zu solchen, die das Leninsche Muster genau spiegelverkehrt wiederholen.²¹⁾ Hier gerät Gor'kij dann zu einem in seinem Wesen schon immer tief religiösen Menschen, für den die, von Lenin mehr oder weniger deutlich erzwungene, Parteinahme für die Bol'sheviki ein "Abweichen von sich selbst" bedeutete.

In den (deutschsprachigen) Literaturgeschichten taucht das Bogostroitel'stvo im Zusammenhang mit Gor'kij meist nur sehr schemenhaft auf, wenn überhaupt. So ist dort z.B. von einer "seltsamen Religiosität" die Rede, welche den Tenor von "Ispoved'" ausmacht, von

jener Verehrung des "Volkes", die ihn um 1908 so sehr bewegte und die am eigentlichen Gor'kij (.....) so befremdet, ..²²⁾

Nach dieser "als bogostroitel'stvo (gesp.)" bekannt gewordenen Religion müsse Gott erst durch das Volk "aufgebaut" werden.²³⁾

Ähnlich im Ungefähren bleibt Holthusens Feststellung anlässlich der Erwähnung von Gor'kijs "Italienischen Märchen" und "Beichte", daß nämlich

Gor'kijs Glaube an den Menschen manchmal einer geradezu religiösen Zuversicht (gleich), die kaum mehr aus dem Marxismus allein zu erklären ist.²⁴⁾

Nach Kluge²⁵⁾ geht es auf der von Gor'kij mit Lunačarskij und Bogdanov gemeinsam geleiteten Parteischule von Capri (1909) unter anderem um Fragen des "religiösen Bewußtseins der Bauern" sowie um das "Wechselverhältnis von Christentum und Marxismus". Letzteres werde auch von Gor'kij in "Isproved'" thematisiert.²⁶⁾

Etwas deutlicher wird auf das Bogostroitel'stvo und seine Umgebung in Darstellungen eingegangen, die sich entweder näher mit Gor'kij oder mit der Zeit vor der Oktoberrevolution befassen.²⁷⁾

In seiner Geschichte des Dialektischen Materialismus behandelt G.A. Wetter "Bogoiskatel'stvo" und "Bogostroitel'stvo" gemeinsam als zwei religiös orientierte Gruppen, die etwa gleichzeitig (Bogoiskatel'stvo etwa 1900 ff, Bogostroitel'stvo etwas später) aus dem Widerstand gegen den orthodoxen russischen Marxismus entstanden seien.²⁸⁾ Das Zentrum der Gottsucher war die Petersburger "Religions-philosophische Gesellschaft" mit Merežkovskij, Z. Gippius, Filosofov, Minskij, Berdjaev, S. Bulgakov, Vj. Ivanov, V. Rozanov - z.T. ehemalige Marxisten - als wichtigsten Repräsentanten.²⁹⁾

~~W~~ Während die Bogoiskateli von der Existenz eines transzendenten Gottes ausgingen und eine Erneuerung des landläufigen

Christentums anstreben, suchten die Bogostroiteli im Gegenzug nach einer Erneuerung des Marxismus russischer Ausprägung.³⁰⁾ Die Gotterbauer "suchten" Gott nicht als schon existent, sondern wollten ihn "bauen", "verwirklichen" durch das Kollektivwerk der Menschheit.³¹⁾ Die Hoffnung auf Glück ("Forderung der praktischen Vernunft") dürfe auch vom wissenschaftlichen Sozialismus nicht ignoriert werden - hier gelte es ein religiöses Grundbedürfnis zu befriedigen.

Wetter stellt fest, daß es sich bei Lunačarskijs Lehre (Lunačarskij verwendet sogar christliche Symbolik: die Produktionskräfte - Gottvater; das Proletariat - Gottsohn; Wissenschaftlicher Sozialismus - Hl. Geist) um einen "religiösen Atheismus" im Sinne Feuerbachs handle: "Der Mensch ist sich selbst Gott."³²⁾

L. Schapiro³³⁾ stellt das Bogostroitel'stvo im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Lenin und Bogdanov als einem der führenden Vertreter des linken Flügels der Bol'seviki (Otzovisten/Ulmatisten) und gleichzeitigem führenden Kopf der Capri-Gruppe (Lunačarskij, Gor'kij) dar: Lunačarskij und die literarischen Mitglieder der Gruppe entwickelten eine Religion der Zukunft, einen pseudoreligiösen, proletarischen Mystizismus der 'Kollektivität', dem der Name 'Gottesbildnerei' beigelegt wurde.³⁴⁾

Die (partei)-politische Geschichte des Bogostroitel'stvo endet, so Schapiro³⁵⁾, mit Lenins "Materialismus und Empirioskritizismus" - einer eher polemischen als inhaltlichen Auseinandersetzung mit Bogdanovs Lehre.

Zu der Art von Lenins Auseinandersetzung mit der Capri-Gruppe schrieb Gor'kij im Juni 1909 an Bogdanovs Frau:

Der Mensch ist ein Lump, Seine Auseinandersetzung über die Wahrheit wird nicht darum geführt, daß die Wahrheit triumphiert, sondern lediglich deswegen, um zu beweisen, "ich bin ein Marxist, ich bin der beste Marxist von allen!"³⁶⁾

Lenins Buch erschien im Frühjahr 1909 und zeitigte seine praktischen Folgen im Juni desselben Jahres: Jetzt wurden auf einer Versammlung des Bol'shevistischen Zentrums (erweiterte Redaktion des "Proletarij") unter Lenins Leitung "Otzovismus, "Ultimatismus", sowie die Lehren Bogdanovs und Lunačarskijs verurteilt und letztere aus der Fraktion ausgeschlossen.³⁷⁾

Seine Informationen über das Bogostroitel'stvo selbst bezieht Schapiro aus Wetter, während dieser seine Kenntnis der Lehren Lunačarskijs aus sekundären Quellen, nämlich aus den Kritiken Lenins und Plechanovs speist. Damit ist auch die crux der (noch geltenden) Forschungslage im Westen allgemein gekennzeichnet: Darstellungen, die auf einer Lektüre der authentischen Texte basieren, gibt es bisher kaum.³⁸⁾

Dies gilt auch auf dem literaturwissenschaftlichen Bereich für Arbeiten, die sich mit dem Proletkult und seiner Vorgeschichte, zu der das Gotterbauertum gehört, oder allgemein mit der Zeit vor 1917 befassen - sowie für Arbeit zu Gor'kij speziell.³⁹⁾ Das bisher gezeichnete Bild ändert sich kaum, sieht man davon ab, daß hier das Bogostroitel'stvo in seiner Wirkung und Bedeutung für die Literatur (Gor'kij) betrachtet wird.

Meist findet Gor'kijs gotterbauerische Phase im Zusammenhang mit dem Roman "Ispoved'" Erwähnung. So sieht z.B. H. Immendorfer im Nachwort zur deutschen Ausgabe das Gott-

erbauertum als eine Antwort auf das Gottsuchertum, als eine "fünfte", "proletarische" Religion "ohne Gott".⁴⁰⁾

Hare⁴¹⁾ sieht in Rybin (Mat') eine immer wiederkehrende Figur des Gottbildners, das Bogostroitel'stvo wird jedoch nicht näher erwähnt, und die Zeit der Capri-Schule sieht Hare als einen

Versuch Gor'kijs, seine Idee einer Allianz zwischen Intelligenz und einer Arbeiter-Bauern-Elite (die einzig Rußland retten könnte) in die Tat umzusetzen.⁴²⁾ Dieses erzieherische Experiment Gor'kijs war eng verbunden mit seiner Lieblingsidee, nämlich die moderne Religion aus dem Würgegriff der etablierten Kirchen zu befreien und der Führung normaler menschlicher Wesen zu unterstellen.⁴³⁾

Ähnlich urteilt Borras⁴⁴⁾, der sich mit Gor'kijs Bogostroitel'stvo etwas ausführlicher befaßt unter der Vorgabe, daß Gor'kijs religiöse Bestrebungen ein Grundzug seiner Natur waren und bis zum Ende seines Lebens blieben.⁴⁵⁾⁾ Der Zweck der Capri-Schule sei gewesen, ein religiöses Ideal mit einem revolutionären Plan zu vereinen.⁴⁶⁾

Eine mögliche Verbindungslinie zu Bogdanov zeigt sich für uns in Borass' abschließendem Urteil:

Er (Gor'kij) sah im Gotterbauertum ein wesentliches Instrument für die Veränderung der Menschen durch Erziehung.⁴⁷⁾

Neben zahlreichen Artikeln über Gor'kij, die u.a. zeigen, daß dieser schon mit Beginn seines Bekanntwerdens im Westen als religiöses Phänomen rezipiert wurde⁴⁸⁾, befassen sich mit Gor'kij als religiösem Frager bzw. mit dem Bogostroitel'stvo am ausführlichsten G. Kline, J. Scherrer, B.A. Kaleps, B.D. Wolfe.⁴⁹⁾

Während Kline zwar untendenziös darstellt, dafür aber für einige seiner wichtigsten Ausführungen bezüglich Gor'kijs Gotterbauertum die Belege schuldig bleibt (Gor'kij und Nietzsche)⁵⁰⁾, verfügt J. Scherrer über die fundiertesten Kenntnisse der Texte der Bogostroiteli und ihres Umkreises.⁵¹⁾

Kaleps⁵²⁾ scheint seine Informationen zum Gottbildnertum aus zweiter und dritter Hand zu haben⁵³⁾ und wiederholt, ebenso wie B.D. Wolfe⁵⁴⁾, das oben gezeigte sowjetische Rezeptionsmuster - spiegelverkehrt.

Auf die vier zuletzt genannten Abhandlungen soll hier nicht weiter eingegangen werden - sie werden uns im Hauptteil beschäftigen.

Fassen wir zusammen, welche Informationen uns ein Überblick über die einschlägige Literatur zum Bogostroitel'stvo allgemein und zu Gor'kijs Rolle darin verschaffen kann, so wissen wir folgendes:

Das Gotterbauertum ist eine philosophische Strömung (allerdings mit politisch offensichtlich brisanten Implikationen), welche zeitlich etwa zwischen 1906 und 1910, räumlich auf der Insel Capri anzusiedeln ist, dem damaligen Aufenthalt Gor'kijs. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung waren Lunačarskij, Bazarov, Bogdanov, Juškevič und Gor'kij. - Allesamt beanspruchten für sich das Prädikat "Marxisten". Sie suchten den Marxismus russischer Ausprägung unter Hinzunahme moderner Denkweisen zu ergänzen und zu erweitern. (Mach, Avenarius, Nietzsche). Ihr Sozialismus war von einem religiösen Pathos geprägt, das dadurch bedingt schien, daß sie der Frage des Emotionalen und Irrationalen im Menschen neuen Raum gaben. Sie formulierten einen neuen, immanenten Gottesbegriff und damit einen neuen Begriff von Religiosität: Im Mittelpunkt steht der kollektiv verstandene Mensch.

Gor'kij gehörte zu dieser Gruppe⁵⁵⁾, bzw. stand (nach sowjetischem Muster) unter deren Einfluß. Seine Ausprägung dieser Ideen ist am deutlichsten in "Ispoved'" und dem Aufsatz "Razrušenje ličnosti" zum Ausdruck gekommen. Nach der einen (sowjetischen) Version handelt es sich hier um eine "Abirrung" Gor'kijs, nach der anderen Version kommt hier der "wahre" Gor'kij zu Wort.

Den Höhepunkt der Aktivitäten dieser Gruppe bildete die Partei- schule von Capri (1909). Im gleichen Jahr kam aber auch das (politische) Ende mit dem Ausschluß Lunačarskijs und Bogdanovs aus der Partei. Für Gor'kij selbst kam das Ende seiner "Abweichung" erst 1913, als noch einmal eine letzte scharfe Auseinandersetzung mit Lenin stattfand.⁵⁶⁾

Aus dem bisher Gesagten dürfte deutlich geworden sein, daß einerseits die Rolle, die Gor'kij innerhalb der Gruppe des Bogostroitel'stvo gespielt hat, sowie andererseits die Bedeutung, die diese Gruppe mit ihren Ideen für Gor'kij und sein Schaffen hatte, mit den bisher zur Verfügung stehenden Kenntnissen kaum klar zu bestimmen sind.

Daraus ergibt sich das Ziel dieser Arbeit: Eine (Neu-) Lektüre der einschlägigen Texte der Bogostroiteli soll zeigen, daß

1. das Bogostroitel'stvo als Ganzes nicht auf die Zeit von 1907 - 1910 eingeschränkt werden kann (Lunačarskij beginnt seine Gedanken wesentlich früher zu formulieren, Gor'kij äußert noch lange nach 1913 gottbildnerische Gedanken.); daß
2. das Bogostroitel'stvo nicht nur als kleinbürgerliche Abweichung innerhalb der russischen sozialdemokratischen Intelligenz gesehen werden kann, daß es vielmehr

in ein allgemein (west-) europäisches Erscheinungsbild der Sozialdemokratie jener Zeit im besonderen, aber auch der damals herrschenden geistig-religiösen Krise allgemein integriert werden muß; daß

3. Gor'kijs 'Abweichung' nicht allein durch den Einfluß Lunačarskijs und seiner Freunde erklärt werden kann. Gor'kij hat vielmehr selbst etwas zur religiösen Frage zu sagen und bringt seine eigene 'Tradition' mit.⁵⁷⁾

Hierbei wird allerdings die oft unterstrichene Bedeutung der Großmutter bei der Formierung von Gor'kijs Religiosität^{57a)} kaum zur Sprache kommen; denn die Großmutter als Beispiel für eine naive menschenfreundliche Volksreligiosität (im Gegensatz zum Großvater) wird erst in dem 1913 verfaßten ersten Teil der autobiographischen Trilogie ("Detstvo")⁵⁸⁾ wirklich ausgestaltet. - Berücksichtigt man, daß dieser Zeitpunkt mit dem offiziellen Ende der gotterbauerischen Phase bei Gor'kij zusammenfällt, so erscheint die in "Detstvo" gestaltete Großmutterfigur als 'Quelle' für dessen religiöse Sensibilisierung wenig tauglich (die tatsächliche Großmutter mag eine solche Rolle durchaus gespielt haben)⁵⁹⁾; man sollte vielmehr fragen, ob diese literarische Gestalt nicht erst auf dem Hintergrund von Gor'kijs Gotterbauertum und in dessen Fortsetzung⁶⁰⁾ ihre volle Bedeutung erlangt und ganz verständlich wird. Und

4. sollen unter diesem Aspekt Schriften Gor'kijs - und zwar nicht nur die 'gotterbauerischen Standardwerke' - neu gelesen werden. Dabei ergeben sich voraussichtlich Konsequenzen für eine differenzierte Beurteilung einiger Werke speziell, sowie allgemein für Gor'kij als Vater des Sozialistischen Realismus.

Das Bogostroitel'stvo als Ganzes soll vor allem im Hinblick auf seine Bedeutung für Gor'kij zur Sprache kommen. Dazu wird allerdings eine ausführliche Darstellung der zentralen Gedanken des Gotterbauertums (v.a. Lunačarskijs) unerlässlich sein.

Anmerkungen

- 1) Nadjeschda Ludwig, Maxim Gorki. (= Schriftsteller der Gegenwart Bd.23) Berlin 1968, S. 296.
- 2) ebd. S. 148ff.
- 3) ebd. S. 148.
- 4) ebd.
- 5) ebd. S. 149.
- 6) ebd.
- 7) ebd.
- 8) ebd. S. 150.
- 9) ebd. S. 151.
- 10) Filosofskaja Ėnciklopedija, t. 1. M. 1960.
- 11) Stichwort "Gor'kij" in Filosofskaja Ėnciklopedija; vgl. auch P.I. Sumarev, A.M. Gor'kij o religii. M. 1960, S. 4; 6.
- 12) Vgl. in diesem Sinne: Russkaja literatura XX. veka. Dooktjabr'skij period. Kiev ²1977, S. 82f; BSE, Stiw. "Gor'kij", "Bogostroitel'stvo", "Bogoiskatel'stvo"; Istorija ruskoj literatury, t. X. M.-L. 1954.
- 13) Boris Bjalik, Revolution und Kunst. Betrachtungen über die Beziehungen zwischen Lenin und Gor'kij. Berlin-Weimar 1974; russ.: Vlastiteli dum i čuvstv. V.I. Lenin i M. Gor'kij. M. 1970.
- 14) ebd. S. 124f.
- 15) ebd. S. 126f.
- 16) N. Ludwig, s. Anm. 1).
- 17) BSE, t. 6. M. 1927; vgl. Geschichte der KPdSU (B). Kurzer Lehrgang. Berlin 1946, S. 122f.
Hier ist von den "sogenannten 'Gottsuchern' und 'Gottbildnern'" die Rede. Bezeichnenderweise wird der Name Gor'kijs bei der Aufzählung der Mitglieder der Gruppe "Bogostroiteli" ausgespart (S. 122); diese Gruppe habe, von "Verfallstendenzen und Unglauben erfaßt", den Marxismus" nicht offen und ehrlich, sondern versteckt und heuchlerisch"

- einer Revision unterziehen wollen. (S. 122).
- 17a) Vgl. J. Kobetz, Maxim Gorkijs Gottsuchertum. In: Der Remter, 7 (1961), H. 6, S. 333-343.
- 18) E. Kosing und E. Mirowa-Florin (Hrg.), Lenin und Gorki. Eine Freundschaft in Dokumenten. Berlin-Weimar ³1974, S. 175f.
- 19) Ausnahmen in der sowjetischen Forschung bilden die Darstellungen von M. Laskovaja, Bogostitel'stvo i bogostroitel'stvo prežde i teper'. M. 1972; sowie M.I. Schachnowitsch, Lenin und die Fragen des Atheismus. Berlin 1966, S. 421ff. Hier kommen die Quellen selbst zu Wort.
- 20) Z.B. G.A. Wetter, Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg ⁵1960, S. 104ff.
- 21) So z.B. B.A. Kaleps, Gor'kijs Glaube und seine verschiedenen Konflikte mit der Umwelt. Heidelberger Dissertation 1963; B.D. Wolfe, Brücke und Abgrund. Wien, Frankfurt, Zürich 1970; Erich Feifel, Gorki oder der "Proletarische Humanismus". In: Wort und Wahrheit (12) Freiburg 1961, S. 792-796; J. Kobetz, a.a.O.
- 22) Mirskij, Geschichte der russischen Literatur. München 1964, S. 353f.
- 23) ebd. S. 354.
- 24) Holthusen, Russische Gegenwartsliteratur I. Bern 1963, S. 58.
- 25) R.-D. Kluge, Vom kritischen zum sozialistischen Realismus. München 1973, S. 165.
- 26) ebd.
- 27) Vgl. G.A. Wetter, a.a.O. S. 104ff; J. Paech, Das Theater der russischen Revolution. Kronberg/ Ts. 1974, S. 31ff; L. Schapiro, Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion. Frankfurt 1961, S. 125ff; Th.G. Masaryk, Rußland und Europa II.

Jena 1913; R. Fülöp-Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus. Zürich 1928; H.-J. Lieber, Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung. Frankfurt-Berlin-Bonn³ 1961, S. 43ff; P. Gorsen und E. Knödler-Bunte, Proletkult Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstadt 1974, S. 35ff; H. Imendörffer, Nachwort zu M. Gorki, Foma Gordejew, Eine Beichte, Das Werk der Artamonovs. München 1978, S. 82off.

Für alle diese Auslassungen, soweit sie das Bogostroitel'stvo betreffen, muß einschränkend gesagt werden, daß dieses immer im Rahmen der Auseinandersetzungen um Bogdanovs Empiriomonismus und damit um den Einfluß des Machismus auf den linken Flügel der RSdAP erwähnt wird. Diese Sicht wiederholt aber nur aufs neue das Muster der Rezeption von Empiriomonismus und Gotterbauertum durch Lenin, welcher (eher aus parteitaktischen denn aus inhaltlichen Gründen) die Ideen Gor'kijs und Lunačarskijs als Ausfluß von Bogdanovs idealistischer Schwärmerei verstanden wissen wollte.

- 28) Wetter, a.a.O. S. 104ff.
- 29) Dazu ausführlich: J. Scherrer, Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Berlin 1973 (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte Bd. 19); dsl., Die russischen religiös-philosophischen Vereinigungen als Ausdruck des religiösen Suchens der Intelligencija. In: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte Bd. 20; dsl., Intelligencija, Religion, Révolution: Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie, 1905-1907. In: Cahiers du Monde Russe et Soviétique Vol. XVII (1976), 4 und XVIII (1977), 1. u. 2.
- 30) D.h. in seiner Ausprägung durch Plechanov als den Repräsentanten des orthodoxen russischen Marxismus.

- 31) Wetter, a.a.O. S. 105.
- 32) ebd.
- 33) Vgl. Anm. 27).
- 34) Schapiro, a.a.O. S. 126.
- 35) ebd. S. 127.
- 36) Zit. nach G. Haupt und J. Scherrer, Gor'kij, Bogdanov, Lenin. In: Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XIX (1978), 3, S. 328.
- 37) Zu der Frage, wieweit es sich hier um einen politischen Schachzug Lenins handelte, mit dem dieser seinen 'Rivalen' ausschalten konnte, vgl. Grille, Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie. Köln 1966, S. 205ff.
- 38) Ausnahmen bilden die erwähnten Darstellungen von Scherrer und Grille.
- 39) Gorsen und Knödler-Bunte, a.a.O.; J. Paech, a.a.O.; B.D. Wolfe, a.a.O.; Kaleps, a.a.O.; R.-D. Kluge, a.a.O.; ders., Die Mutter. In: B. Zelinski (Hrg.), Der Russische Roman. Düsseldorf 1979; J.-U. Peters, Kunst als organisierte Erfahrung. Über den Zusammenhang von Kunsttheorie, Literaturkritik und Kulturpolitik bei A.V. Lunačarskij. Konstanzer Habil.Schrift (unveröff.) o.J.; R. Hare, Maxim Gorky. London 1962; Borrás, Maxim Gorky. Oxford 1967; G. Kline, Religious and anti-religious thought in Russia. Chicago-London 1968.
- 40) H. Immendörffer, a.a.O. S. 821.
- 41) Hare, a.a.O. S. 74.
- 42) ebd. S. 79.
- 43) ebd.
- 44) Borrás, a.a.O. S. 55ff.
- 45) ebd. S. 56.
- 46) ebd.
- 47) ebd. S. 57. Unterstr. v.m.; Diese Verbindung bleibt in fast allen Darstellungen wenig plausibel und beschränkt sich meist auf die Fest-

stellung, Bogdanov sei der führende Kopf der Capri-Gruppe gewesen, zu der auch Gor'kij gehörte.

- 48) Literatur dazu im Text weiter unten.
- 49) Vgl. Anm. 39).
- 50) Siehe in dieser Arbeit die Kapitel über Lunačarskij/Gor'kij und Nietzsche. (IV., 4. und V., 7).
- 51) J. Scherrer bereitet eine Arbeit über den Fragenkomplex Bogdanov-Lunačarskij-Gor'kij-Lenin in größerem Rahmen vor.
- 52) S. Anm. 21).
- 53) Darauf weisen die z.T. unkorrekte Wiedergabe von Zitaten/Literaturhinweisen sowie die spärliche Verwendung von Originaltexten hin.
- 54) S. Anm. 21).
- 55) Ich spreche hier bewußt noch von einer "Gruppe", da seit Lenins Polemik von den "Gotterbauern" immer als einer solchen die Rede ist. Im Zuge der Beschäftigung mit dieser Problematik haben sich jedoch die Zweifel daran verdichtet, daß man überhaupt von "den" Bogostroiteli sprechen kann. Auch hier scheint - in der sowjetischen wie in der westlichen Forschung - die Perpetuierung eines von Lenin vorgeprägten Rezeptionsmusters vorzuliegen.
- 56) Sehr anschaulich dokumentiert in: Lenin und Gorki.
- 57) Dabei ist vor allem an das Narodnicestvo zu denken, wie es von Bervi-Flerovskij repräsentiert wird. Hier liefert M.I. Schachnowitsch, Lenin und die Fragen des Atheismus, einiges Material, zieht aber nicht die notwendigen Schlüsse daraus. Die Ansicht, daß Gor'kij seine eigene Tradition in das Gotterbauertum mit einbringt, bzw. auf

"eigenen Wegen" dorthin gelangte, schafft sich in letzter Zeit auch in der sowjetischen Forschung Raum: N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i M. Gor'kij. In: (Sbornik) Gor'kij i ego sovremenniki. Leningrad 1968, S. 110-157.

- 57a) Z.B. sieht B.D. Wolfe, a.a.O. S. 36, in der Großmutter die Urheberin für Gor'kij's "zartes Verhältnis zu Gott". Vgl. auch Borrás, a.a.O. S. 23; Hare, a.a.O. S. 9; Feifel, a.a.O. S. 793; Kobetz, a.a.O. S. 334. Bezeichnenderweise wird in der sowjetischen Forschung bisweilen genau spiegelverkehrt vorgegangen: Die Darstellung des unmenschlichen Großvater-Gottes dient zum Beweis für Gor'kij's in frühester Zeit beginnenden Atheismus und Kampf gegen die Religion. Vgl. P.I. Sumarev, a.a.O. S. 7ff.
- 58) In den ersten autobiographischen Entwürfen Gor'kij's (Izloženie faktov i dum; Biografija - PSS, 1, S. 451-476) finden wir zwar auch schon eine Gegenüberstellung von Großvater und Großmutter; jedoch hat hier der religiöse Aspekt nicht annähernd die Bedeutung wie in "Detstvo".
- 59) Gerade auch in diesem Zusammenhang muß die westliche wie die sowjetische Forschung die Einsicht Muratovas beherzigen, daß Gor'kij's autobiographische Texte nicht nur als Erinnerungen zu lesen seien, sondern daß man auch den Zeitpunkt ihrer Niederschrift in Anschlag bringen müsse. Möglicherweise setze Gor'kij in diesen Texten seine Polemik gegen die meščanstvo-Literatur fort. (K.D. Muratova, M. Gor'kij na Kapri. 1911 - 1913. L. 1971, S. 85f.). Es wird sich zeigen, daß das Bogostroitel'stvo Gor'kij's eben in diesem seinem Kampf gegen das meščanstvo zu sehen ist.
- 60) Die Religiosität der Großmutter ist von derselben Art wie die Larions und Savelkas in "Ispoved'"; s. Kap. VI, 2,).

II. Überblick

1. Der Name

Sieht man die Titel der Schriften durch, die mit dem Gotterbauertum in Verbindung gebracht werden, so wird man feststellen, daß der Name "Bogostroitel'stvo" selbst mit wenigen Ausnahmen so gut wie nie auftaucht. Die Tatsache, daß Bazarov in seinem Aufsatz von 1909¹⁾, also zu einem Zeitpunkt, als der Streit um das Bogostroitel'stvo auf seinem Höhepunkt angelangt war, diesen Begriff im Gegensatz zu Bogoiskatel'stvo in Anführungszeichen setzte, mag darauf hinweisen, daß selbst für "die Gotterbauer" diese Bezeichnung durchaus nicht selbstverständlich, möglicherweise nicht einmal für alle akzeptabel war.²⁾

Geht man der Frage nach, wo dieser Begriff zum erstenmal Verwendung findet, stößt man auf Gor'kij als Namensgeber: Am Ende von "Ispoved'" heißt es von den Menschen, denen sich Matvej, der Held von "Ispoved'", anschließt, daß sie die Seelen ihrer Nächsten aus der Gefangenschaft des Dunkels und des Aberglaubens befreien,...

daß sie

das Volk zu einem Ganzen sammeln, (...), ihm helfen, sich der Stärke seines Willens bewußt zu werden,...

und

den Menschen den einzigen, den wahren Weg weisen zu der Vereinigung (slijanie) aller um der großen Sache - des universalen Gotterbauertums - willen (vsemirnogo bogostroitel'stva radi)!.³⁾

Was Gor'kij genau unter diesen Namen faßt, wird erst nach einer Analyse des ganzen Romans und anderer Texte Gor'kijs

deutlich zu machen sein. Hier genügt der Hinweis darauf, daß das, was er unter "Bogostroitel'stvo" versteht, in der allernächsten Nähe der Ideen anzusiedeln ist, die Lunačarskij in "Budušćee Religii" und "Religija i socializm"⁴⁾ verkündete. Für den Zugang zu dem Phänomen, für welches Gor'kij einen Namen gefunden hat, sowie zur Aufhellung seines geistigen und geschichtlichen Hintergrunds, ist eine erste Sichtung und Charakterisierung der Schriften der "Gotterbauer" notwendig.

2. Die Schriften des Gotterbauertums und ihr geistesgeschichtlicher Kontext (Chronologie)

Bereits 1898 hält Lunačarskij in Kiev ein Referat mit dem Titel "Idealizm i Marksizm", in welchem er nach seinem eigenen Zeugnis⁵⁾ zum ersten Mal das Thema: Sozialismus und Religion behandelt. In diese Zeit fällt auch die Konzipierung von "Religija i Socializm" in Grundzügen.⁶⁾

1904 erscheint (bereits in zweiter Auflage) der Sammelband "Očerki realističeskogo mirovozzrenija".⁷⁾

In diesem Sammelband finden wir bereits einen Hinweis auf den gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Kontext, in welchem die Geschichte des Bogostroitel'stvo zu sehen ist, bzw. die Akteure selbst sie sehen:

"Unser Land erlebt eine schwere Krise."⁸⁾ Es wird auf die Konflikte zwischen den Klassen und verschiedenen Interessengruppen verwiesen. Im Kreis der Adressaten dieses Sammelbandes (nicht allein dort) - nämlich unter der "Arbeiterintelligenz" (intelligentnyj proletariat/proletarskaja intelligencija) - besteht nach Meinung der Autoren ein starkes Bedürfnis nach einer (Erkenntnis-) Theorie, die das Bewußtsein für den Kampf mit der Realität, für das

Bestehen der "Lebenskrise"⁹⁾ fähig macht. Als Instrument für den Kampf soll hier eine Philosophie der Aktivität, des Lebens - kurz, eine "Realistische Weltanschauung"¹⁰⁾ entwickelt werden. Was an einer solchen Weltanschauung "realistisch" ist, bleibt einigermaßen unklar.¹¹⁾ Deutlich wird allerdings, daß das "Leben", seine Steigerung und Bejahung, den obersten Wert darstellt, in dessen Dienst Theorie und Weltanschauung genommen werden. (Realistisch mag diese gesuchte Theorie insofern sein, als die "Realität", die Praxis des Lebensvollzugs, das oberste Kriterium abgibt.): "Realismus" wird als "reiner Idealismus der Erkenntnis" (čistyj idealizm poznanija), als "monistisches Ideal der Erkenntnis" (monističestkij ideal poznanija) gekennzeichnet. Für ihn gelte nur die "reine Wahrheit" als Erkenntniskriterium.¹²⁾

Der Realismus ist einheitlich wie die Wahrheit, aber zugleich, wie die Wahrheit, vielseitig. Im vorliegenden Buch wird der Leser vielerlei Nuancen und Vorgehensweisen des realistischen Denkens antreffen; aber diese Vielgestaltigkeit wird ihn nicht daran hindern, sehr deutlich hinter ihr die grundlegende Einheit zu sehen - die Einheit der Tendenz zum Leben (žiznenaja tendencija).¹³⁾

In diesem Sammelband bemüht sich Lunačarskij zum ersten Mal explizit, eine Verbindung zwischen Religion, Religiosität und religiösem Bedürfnis einerseits und Wissenschaftlichem Sozialismus, Marxismus andererseits herzustellen.

Ebenfalls 1904 veröffentlichte Bogdanov einen Aufsatz "Sobiranje človeka",¹⁴⁾ dem er als Motto drei Zitate voranstellt:

Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen.

(Bibel)

Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein
des Menschen. (Marx)

Der Mensch ist die Brücke zum Übermenschen.

(Nietzsche)¹⁵⁾

Die Zusammenstellung dieser drei Zitate deutet an, was Lunačarskij im Vorwort zu seinen "Ètjudy"¹⁶⁾ expliziert: Als mangelhaft am bisher rezipierten Marxismus wird empfunden, daß er lediglich die Kategorien für die Beschreibung des Funktionierens von Gesellschaft bereitstellt. Auch für eine neue Gesellschaft kann er nur die Bedingungen ihrer Möglichkeit beschreiben. Der Entwurf eines zukunfts-trächtigen Menschenbildes wie überhaupt eine zukunftsbezo-gene Dynamik wird aus anderen Bereichen bezogen. (Bibel, Nietzsche)¹⁷⁾

Diese Aufsatzsammlung Lunačarskijs erscheint 1905 unter dem Titel "Ètjudy kritičeskie i polemičeskie".¹⁸⁾ Hier wird der Horizont, vor welchem die Fragestellungen und Bemühungen der Bogostroiteli, den Marxismus zu überdenken, zu sehen sind, noch etwas deutlicher: Lunačarskij schickt voraus, daß er bereits mit 17 Jahren (1892) mit dem Mar-xismus bekannt geworden und seither überzeugter Marxist geblieben sei. Für ihn sei aber der Marxismus nicht nur eine gesellschaftliche Doktrin, sondern eine "ganze Welt-anschauung" (celoe mirosozercanie).¹⁹⁾

Jedoch

auf einige Fragen fand ich keine unmittelbare Antwort in der marxistischen Literatur.²⁰⁾

Zu diesen Fragen gehörte die nach der Rolle von Bewußtsein und Erkenntnis:

Lunačarskij stellt fest (und kritisiert), daß in der (ortho-

doxen) marxistischen Wissenschaft der Mensch immer nur als "Objekt" auftaucht, als "Transmissionspunkt" (peredatočnyj punkt)²¹⁾ für außerhalb seiner und unabhängig von ihm wirkende Kräfte. Dem entgegen stellt Lunačarskij die Frage nach dem erkennenden und seiner selbst bewußten Subjekt (soznanie, poznanie).²²⁾ Hier erfolgt der Griff zu der "biologistischen Erkenntnistheorie"²³⁾ Machs und Avenarius', die

sich ohne Zwang an die Wahrheiten des Marxismus anschließen lassen würde.²⁴⁾

Ein weiteres Gebiet, auf welchem der Marxismus nach Lunačarskij einer Ergänzung bedarf, ist das der Ethik und Moral; Lunačarskij nennt hier die "Frage nach der Wertung" (ocenka):

Alle menschlichen Wertungen (ocenki) standen vor mir als Weiterentwicklungen und Variationen einer Grundwertung, deren Wurzel der Lebenshunger (žažda žizni) (gesp.) ist.²⁵⁾

Die Frage nach den Bewertungen führt Lunačarskij auf einen dritten Fragenkomplex, der mit den vom Marxismus zur Verfügung gestellten Kategorien allein nicht zu lösen ist: die Ästhetik.²⁶⁾

Eine weitere Aufsatzsammlung, die in diesen Bereich gehört, veröffentlicht Lunačarskij 1906: "Otkliki žizni".²⁷⁾

Im selben Jahr erscheint Gor'kij's Roman "Mat'". Hier wird zum ersten Mal in epischer Form das "Gotterbauertum" thematisiert und zentral.

Gor'kij's wichtigste und in dieser Form einzige theoretische Äußerung zum Thema Sozialismus und Religion kommt von ihm im März 1907: als Antwort auf eine Enquête des "Mercure de France".²⁸⁾

Im Herbst desselben Jahres faßt Lunačarskij seine Vorstellungen vom Wissenschaftlichen Sozialismus als einer Religion erstmals systematisch zusammen in dem Aufsatz "Budušćee Religii"²⁹⁾:

Es muß ein lebendiger Gott sein, allen Glück bringend und allmächtig. Wir erbauen ihn. (...)

Der Wissenschaftliche Sozialismus ist die religiöseste aller Religionen und der echte Sozialdemokrat ein tiefreligiöser Mensch.³⁰⁾

Im gleichen Jahr versucht Bogdanov seinen Vorstellungen von einer kollektiv organisierten Gesellschaft, die auf der Basis von kollektiver Erfahrung, Solidarität und "kameradschaftlicher Zusammenarbeit" funktioniert, literarische Form zu geben: in dem utopischen Roman "Krasnaja zvezda" (Der rote Stern).

1908 erscheint der Sammelband "Očerki po filosofii Marksizma. Sbornik."³¹⁾

Im Vorwort geben sich die Autoren den Rahmen ihrer gemeinsamen, wenn auch voneinander abweichenden Überlegungen: Alle verstehen sich als Marxisten: sie sehen sich einig in der Auffassung, daß für eine Umwälzung der Gesellschaft nicht nur sogenannte "praktische Reformen" genügen - vielmehr müsse der angestrebte Sozialismus auch den "höheren Bedürfnissen des menschlichen Geistes" genügen³²⁾: dem "neuen Typus gesellschaftlichen Lebens" müsse auch ein neuer Typus des Denkens entsprechen.³³⁾

Weiterhin wird der Anspruch betont, "progressiv" erscheinende Erkenntnisse/Methoden der exakten Wissenschaften (= Naturwissenschaften) dem Marxismus anzueignen.

Dies bedeutet zugleich eine Kritik an "dogmatischen" Vertretern des Marxismus, die aus bestimmten Denkformen des

Marxismus "Fesseln" gemacht hätten und die Weiterentwicklung verhinderten: d.h. sie

erweitern nicht die Sphäre der menschlichen Macht über die Natur und die Gesellschaft, sondern fixieren sie auf einer schon erreichten und von der Erkenntnis überschrittenen Stufe.³⁴⁾

Zugleich geht die Kritik auch nach der "andern Seite", d.h. gegen gängige Tendenzen, mit "Methoden, die jenseits der Vernunft liegen" auf Natur und Gesellschaft einzuwirken.³⁵⁾

Weiter erscheinen in diesem Jahr die Sammelbände "Literaturnyj raspad. Sbornik" I u. 2³⁶⁾;

In diesen Sammelbänden findet auf den oben genannten Grundlagen eine Auseinandersetzung über den Zerfall der Literatur statt, wie er sich für die Autoren in der Literatur der "Moderne" zeigt. "Krise des Individuums" - so lautet das Stichwort.

Von P. Juškevič erscheint im gleichen Jahr "Materializm i kritičeskij realizm"³⁷⁾; und von M. Gor'kij: "Ispoved'. Povest'".

"Der Gottschöpfer - das ist das Volk".³⁸⁾

von Lunačarskij: Religija i socializm. I.
(Der zweite Band erscheint 1911).

Lunačarskijs Grundidee in diesem Buch, das seine "gotterbauerischen" Vorstellungen sammeln und systematisieren soll, ist

Erforschung der Wechselbeziehung zwischen Sozialismus und Religion;
die Ortsbestimmung des Sozialismus unter den andern religiösen Systemen.⁴⁰⁾

In diesem Jahr beginnt auch die ausführliche Auseinandersetzung Lenins mit dem Gotterbauertum und dessen Vertretern: ("Marxismus und Revisionismus", "Materialismus und Empirio-kritizismus").

Zwei weitere Sammelbände erscheinen 1909:

"Očerki filosofii kollektivizma. I"⁴¹⁾ und "Veršiny. I".⁴²⁾

Wieder ist hier von der allumfassenden politischen und gesellschaftlichen Krise die Rede; von der bedeutenden Rolle, die dem Proletariat bei der Veränderung der Gesellschaft zukommt, und von der Notwendigkeit, ihm ein(e) "celostnoe mirovozzrenie" (Monismus), eine bis zum Schluß konsequent durchgehaltene Methode und Ideologie zur Verfügung zu stellen. Für seine Praxis brauche das Proletariat einen einheitlichen Standpunkt gegenüber dem Leben.⁴³⁾

Es gehe um einen

"entschiedenen Kollektivismus, welcher eine Philosophie der Arbeit und der Vereinigung (Ob'edinenie), eine Theorie der sozialen Aktivität und der aktiven Sozialität (social'nost') ist."⁴⁴⁾

In "Veršiny" Bd. I befaßt sich Bazarov mit der Auseinandersetzung zwischen Bogostroitel'stvo und Bogoiskatel'stvo in dem Aufsatz "Bogoiskatel'stvo i Bogostroitel'stvo".⁴⁵⁾

Auch in diesem Band geht die Rede von einer politischen, sozialen und in deren Gefolge "schweren ideellen Krise"; vom Verlust "leitender Gesichtspunkte", von einem fieberhaften Suchen nach Orientierung.⁴⁶⁾

Um mit der Lebenskrise fertig zu werden, müsse das "Gedankenchaos" überwunden werden.⁴⁷⁾ In diesem Sinne versteht sich "Veršiny" als eine Diskussionstribüne, die nicht von vornherein für einen der widerstreitenden Marxisten Stellung bezieht.⁴⁸⁾

Ebenfalls in diesem Jahr (1909) findet auf Capri die vieldiskutierte und von Lunačarskij, Bogdanov und Gor'kij organisierte Parteischule statt. Ende des Jahres wird die Schule als unzulässige Fraktionsbildung von einem erweiterten Redaktionskomitee des "Proletarij" unter Lenins Leitung

verurteilt; zugleich werden Bogdanov und Lunačarskij aus der Partei ausgeschlossen.⁴⁹⁾

1913 führen die beiden Artikel Gor'kij's "O karamazovščine" und "Ešče o karamazovščine", die allerdings in späteren Ausgaben von den "gottbildnerischen" Äußerungen gereinigt sind, zum Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Lenin und Gor'kij über dessen Gotterbauertum.⁵⁰⁾ Lenins Haltung ist gekennzeichnet von dem Versuch, die Diskussion aus den Publikationsorganen der Sozialdemokratie auf Nebenschauplatze zu verlagern und gleichzeitig Gor'kij als Publizisten und Schriftsteller für die Bo'ļševiki zu retten.⁵¹⁾

Bogdanov veröffentlicht in diesem Jahr seinen zweiten utopischen Roman "Inžener Mënni", der die Vorgeschichte des "Roten Sterns" aufgreift und die Herausbildung und Durchsetzung des Kollektivgedankens und einer "proletarischen Wissenschaft" beschreibt. (Marx-Xarma als Wissenschaftler, der zwar die Mechanismen und Gesetze der Gesellschaft erkannt hat, dessen System aber noch der Weiterentwicklung durch Mënni-Bogdanov bedarf.)

1913 endet die offizielle Geschichte des Gotterbauertums, die Diskussion über eine Weiterentwicklung des Marxismus auch mit religiösen Kategorien bricht ab. Allerdings lebt das Gotterbauertum in anderen Formen weiter: Zu denken ist dabei vor allem an den Proletkult, der ja schon durch die Person Bogdanovs mit dem Bogostroitel'stvo direkt und personell verknüpft ist. Der zweite Hauptakteur dieser Gruppe, Lunačarskij, wird später Volkskommissar für Aufklärung – und Gor'kij wird zum Stammvater des Sozialistischen Realismus. Die Vermutung, daß Ideen oder zumindest deren Reflexe aufgrund personeller Kontinuität in veränderter Form oder unter anderen Namen weiterleben, liegt nahe und wird sich für das Gotterbauertum einigermaßen erhärten lassen.

Der hier erfolgte Überblick über die Veröffentlichungen der "Bogostroitel", die Themen der Aufsätze und die Zielsetzungen in den verschiedenen Vorworten vermögen schon in etwa aufzuzeigen, wo der Fragehorizont zu suchen ist, vor dem die Geschichte des Gotterbauertums abläuft. Auffallend sind die Stichworte:

"(realistische) Weltanschauung"

"Philosophie des Lebens"

"schwere Krise" - "Lebenskrise"

"monistisches Ideal der Erkenntnis"

"Tendenz zum Leben" - "Lebenshunger"

"Erkenntnis - Bewußtsein"

"Sozialismus, die religiöseste aller Religionen"

"Neuer Typus des gesellschaftlichen Lebens - neuer Typus des Denkens"

"Religion und Sozialismus"

"Zerstörung der Persönlichkeit"

"Meščanstvo und Individualismus"

"Kollektivismus - soziale Aktivität"

usw. - Schon diese unsystematische Zusammenstellung macht deutlich:

Der Versuch, im Marxismus religiöse Elemente zu erkennen bzw. ihn zur höchsten Religion zu erklären, ist gekoppelt mit der Erkenntnis, daß eine umfassende Krise (des Bewußtseins) es notwendig macht, sich auf die Suche nach einer Weltanschauung zu begeben, die diese Krise zu überwinden vermag. Die Betonung des Bedarfs an einer "einheitlichen" monistischen Weltanschauung signalisiert eine allgemeine Orientierungslosigkeit.

Gleichzeitig macht sich ein Unbehagen von Marxisten am Marxismus bemerkbar: Lunačarskij hat es am deutlichsten ausgedrückt. Der orthodoxe Marxismus ist nicht mehr in der Lage, auf alle anstehenden Fragen Antwort zu geben. Juškevič diagnostiziert also richtig:

Das Interesse an der Philosophie, das unlängst unter den russischen Marxisten begonnen hat, sich zu beleben, wächst weiter. Immer mehr und mehr wird die Notwendigkeit einer Überprüfung (peresmotr) der traditionellen Position des wissenschaftlichen Sozialismus in Fragen der Weltanschauung erkannt.⁵²⁾

Allgemein läßt sich der Rahmen des Bogostroitel'stvo schon jetzt etwa so abstecken:

Bemühen um eine neue (monistische) Weltanschauung und damit verbunden um eine Erkenntnistheorie, die die neuesten Errungenschaften der Naturwissenschaften berücksichtigt und gleichzeitig zur Aktivität (Philosophie des Lebens) führt.

Sodann der Versuch, mit der Konzipierung einer solchen Weltanschauung dem religiösen Bedürfnis des Menschen Rechnung zu tragen. Deutlich wird dabei, daß überhaupt der Mensch in seinem Lebensvollzug mehr ins Blickfeld rückt. Zugleich soll damit offensichtlich auch eine eigenständige marxistische Antwort auf ein allgemeines religiöses Bedürfnis gefunden werden. Die Aktivitäten der Religionsphilosophischen Gesellschaften stellen eine Herausforderung dar. Das Suchen nach religiöser Erneuerung scheint so allgemein zu sein, daß es von den Marxisten nicht unberücksichtigt bleiben kann.⁵³⁾

Falsch wäre es allerdings, das Bogostroitel'stvo nur als eine Reaktion auf das Bogoiskatel'stvo zu werten.⁵⁴⁾

Bogostroitel'stvo und Bogoiskatel'stvo scheinen die beiden Möglichkeiten ideologischer Neuorientierung darzustellen, zwischen denen die (linken) Intellektuellen Rußlands in der Zeit kurz nach der Jahrhundertwende zu wählen hatten. Diese Vermutung liegt jedenfalls nahe, wenn man sieht, daß ein großer Teil der Gottsucher sich aus den Reihen

früherer ("legaler") Marxisten (P.B. Struve, S.L. Frank, N.A. Berdjaev, S. Bulgakov) rekrutierte; daß diese also z.T. den gleichen Ausgangspunkt hatten wie die späteren Gotterbauer.

Auch das Bogoiskatel'stvo nahm, wie das Bogostroitel'stvo seinen Ausgang an der Jahrhundertwende von einem Unbehagen, einem Gefühl des Ungenügens des Positivismus und Marxismus (Materialismus) in geistigen, moralischen und ästhetischen Fragen; d.h. hinsichtlich der Problematik von Individualität und Subjektivität. Und ebenso fand es seine endgültige Gestalt in den Jahren nach der Revolution von 1905.

Der Weg der früheren Marxisten im Gottsuchertum führte über eine Wendung zum Idealismus (um die Jahrhundertwende) zu einer (christlich-orthodox orientierten) Religionsphilosophie. (Die zweite - eher literarisch-ästhetische Quelle, aus der sich das Bogoiskatel'stvo speist, wird am deutlichsten durch Z. Gippius und D.S. Merežkovskij repräsentiert.)

Während die "Bogostroiteli" eine Neubelebung des marxistischen Gedankens durch eine Revision und eine Öffnung für neue Erkenntnisse der Wissenschaften zu erreichen hofften (und zugleich durch eine Rückbesinnung auf menschliche Grundbedürfnisse), erhofften sich die Bogoiskateli eine Erneuerung der gesamten Gesellschaft durch eine Rückbesinnung auf die positiven Werte in der geistigen Tradition Rußlands (Slavophilentum, Gogol', Dostoevskij, Tolstoj, Solov'ev allgemein) und durch eine Erneuerung des christlichen Gedankens. Dem rationalistischen, aktivistisch-anthropozentrischen Modell der "Bogostroiteli" steht also ein metaphysisches, an der christlichen Offenbarungsreligion orientiertes Modell der "Bogoiskateli" gegenüber. *

Die Gottsucher wie die Gotterbauer⁵⁵⁾ sahen sich an zwei Fronten kämpfend:

gegen das offizielle Regime, die Reaktion, sowie gegen die offizielle revolutionäre Stimmung, gegen den nihilistischen "Hooliganismus" in der Revolution, da in beiden Fällen die Menschen durch die Reiche von dieser Welt in Versuchung geführt würden.⁵⁶⁾

Eine echte Befreiung ist nach Berdjaev nur durch den Glauben an Christus möglich. Er greift dabei Solov'evs Formel auf: Vor Christus bewegte sich die Welt auf den "Gottmenschen" zu, nach Christus bewegt sie sich in Richtung auf die "Gottmenschheit".⁵⁷⁾

Äußerlich fand das Bogoiskatel'stvo seine Gestalt in den verschiedenen Religiös-philosophischen Gesellschaften und Diskussionszirkeln in Petersburg, Moskau und Kiev. Ebenso wie die Bogostroiteli hatten sie ihre Publikationsorgane und gaben ihren Diskussionen die Gestalt von Sammelchriften.⁵⁸⁾

Wichtig für unseren Zusammenhang ist an dieser kurzen Charakteristik des Gottsuchertums, zu sehen, daß die Beschäftigung mit der 'religiösen' Problematik in dieser Zeit in Rußland nicht auf die Gotterbauer beschränkt war, sondern in der russischen Intelligenz jener Zeit allgemein breiten Raum einnahm.

Ebenso läßt die 'Chronik' der Ereignisse den Schluß zu, daß Bogoiskatel'stvo und Bogostroitel'stvo nicht einfach als eine Reaktion auf das Scheitern der Revolution von 1905 zu erklären sind. Dafür spricht einerseits die Beobachtung, daß die Wendung zu religiösen (moralischen, ästhetischen) Fragen in der russischen Intelligenz schon um die Jahrhundertwende begann und daß sich Bogoiskatel'stvo und

und Bogostroitel'stvo - z.T. vom gleichen Ausgangspunkt her - gleichzeitig entwickelten. (Lunačarskij und Berdjaev als Beispiel). - Eine allgemeine Müdigkeit am 'grauen Materialismus' der positivistisch orientierten Industriegesellschaft und der Gründerjahre war eingetreten.

Und andererseits, was noch wesentlicher für eine angemessene Beurteilung ist, war die Tendenz zu einer religiösen Neubesinnung keineswegs auf Rußland beschränkt. Vielmehr liegt es nahe, daß die geistigen Verhältnisse in Rußland ein Teilphänomen der gesamteuropäischen Situation sind.

In diesem Sinn stellt einer der Akteure, Bazarov, 1909 in dem schon erwähnten Artikel "Bogoiskatel'stvo i Bogostroitel'stvo"⁵⁹⁾ fest, die "Wendung vom Freidenkertum zum Glauben" habe sich schon lange vor der Revolution von 1905 in der radikalen politischen Intelligenz abgezeichnet.⁶⁰⁾

Gerade damals⁶¹⁾ am Beginn unseres Jahrhunderts, begann eine eilige Emanzipation von den "absterbenden" Doktrinen (mertvjaščich) des Positivismus und des Materialismus.⁶²⁾

Die "religiöse Suche" sei nicht nur Echo und Ausdruck der Reaktion nach 1905, sondern allgemeiner Ausdruck des "Zerfalls der kulturellen Werte". Dieses Phänomen lasse sich nicht allein mit den russischen Verhältnissen erklären - es sei vielmehr Echo einer weltweiten kulturellen Krise:

Die mindere Bewertung der kulturellen Güter des Lebens und das damit verbundene religiöse Verlangen ist in der westeuropäischen Gesellschaft mit nicht geringerer Stärke zu beobachten als in der russischen.⁶³⁾

Bazarov resümiert:

Von dem wachen, lebensfrohen Materialismus, der in der europäischen Bourgeoisie vor einem halben Jahrhundert herrschte, ist keine Spur geblieben.⁶⁴⁾

Mit welchem Recht kann sich Bazarov bei seiner Diagnose auf eine allgemein-europäische Erscheinung berufen; gibt es so etwas wie eine "europäische Krise des Geistes" und eine allgemein-europäische "religiöse Suche", die die Kulisse abgeben für das Schauspiel, das sich uns in Rußland bietet?

Im Jahre 1907 führte der "Mercure de France" eine internationale Umfrage durch, deren Ergebnisse unter dem Titel "La Question Religieuse" in der ersten Märznummer veröffentlicht wurden.⁶⁵⁾

Im Vorspann zu eingegangenen Antworten vorangestellt stellt F. Charpin fest:

Es ist unleugbar, daß die religiösen Studien während der letzten Jahre eine außerordentliche Entwicklung genommen haben; niemals, vielleicht, seit der Reformation hat man soviel Interesse für alles, was die Religion betrifft, gezeigt, soviel Mühe für Forschung, Kritik und Propaganda verwandt.⁶⁶⁾

Charpin erinnert an die zunehmende Beschäftigung mit religiösen Problemen an den verschiedenen französischen Hochschulen, stellt dann aber fest:

Während wir dieses Interesse und diese Arbeit auf dem Gebiet der Spekulation konstatieren, sehen wir die Religion aber auch mit großen politischen und sozialen Kämpfen vermischt. In allen europäischen Völkern,

man könnte fast sagen, in allen Völkern, ist die religiöse Frage auf den ersten Plan gerückt.⁶⁷⁾

Überall seien engagierte Kämpfe für oder gegen die Religion im Gange, dabei gehe es u.a. in Frankreich um die Trennung von Staat und Kirche, in England um den Unterricht, in Deutschland um den Streit zwischen Regierung und Katholischem Centrum, in Rußland um die Feindschaft der autokratischen Orthodoxie gegen den Liberalismus usw.

Diese Beobachtung hat der "Mercure de France" zum Anlaß genommen, eine Umfrage zu veranstalten unter dem Thema:

Sind wir Zeugen einer Auflösung oder einer Entfaltung der religiösen Idee und des religiösen Gefühls?⁶⁸⁾

Zu den Befragten gehörten unter anderen Plechanov und Gor'kij; die Antwort des Letzteren wird uns noch näher beschäftigen.^{68a)}

Versucht man, das Bild, das sich bietet, etwas zu differenzieren, so kommt man zu einem doppelten Tatbestand: Es herrscht ein Nebeneinander von Agnostizismus und religiöser Neuorientierung, wobei beide Erscheinungen mit der Entwicklung der (Natur-)Wissenschaften in Zusammenhang zu bringen sind.

Hatte einerseits das rasche Fortschreiten der exakten Naturwissenschaften, aber auch der historischen Wissenschaften, in zunehmendem Maße eine Kritik an den Voraussetzungen und Aussagen der Religionen (v.a. des Christentums) notwendig gemacht, so war andererseits mit dem ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert eine starke Tendenz zu beobachten, mit Hilfe eben dieser exakten Wissenschaften - bzw. unter Berufung auf ihre Erkenntnisse - eine neue Religiosität v.a. in der Gestalt monistischer Systeme zu begründen.⁶⁹⁾

Erinnert sei hier an Ostwald, Haeckel u.a., sowie an die verschiedenen Gründungen "positivistischer Gemeinden", des Monistenbundes, des Keplerbundes usw.

Jedenfalls zeigen alle diese Gründungen aufs klarste, daß auch im Lager der Agnostik immer mehr das Sehnen nach Schaffung neuer religiöser Werte, nach Begründung einer neuen religiösen Weltanschauung mit den Bausteinen wissenschaftlicher Erkenntnis und sozialer Imperative um sich greift.⁷⁰⁾

Der Frage nach den Ursachen für eine solche allgemeine "ideologische Umorientierung"⁷¹⁾ kann hier nicht nachgegangen werden; für unseren Zusammenhang ist die Beobachtung wichtig, daß das Bild, das sich in Rußland um die Jahrhundertwende und in den Jahren danach bietet, nur im Kontext der gesamteuropäischen Verhältnisse zu verstehen ist als deren Teilphänomen. Das gilt für die Koppelung der Rezeption naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit der Begründung neuer weltanschaulicher/religiöser Systeme (z.B. vor der Jahrhundertwende in Rußland Bervi-Flerovskij) ebenso wie für die allgemeine "christianisierende Welle".⁷²⁾

Allgemein sind diese Erscheinungen als Reaktion auf die "latent krisenhafte Stimmung der neunziger Jahre"⁷³⁾ - des "fin de siècle" also, zu sehen; auf die Krise des Individuums (Machs Ich-Philosophie als Ausdruck des Ich-Verlustes); auf das entstandene "Wertvakuum"⁷⁴⁾; d.h. auf das Ungenügen am Positivismus und Materialismus der Zeit, das in den achtziger und neunziger Jahren eine Flut von Schriften hervorbrachte, die zu Besinnung, zur Umkehr aufriefen und die unterschiedlichsten Heilmittel anboten: Die Rückbesinnung auf die Kräfte des Blutes, der Rasse, des Bauerntums und der Scholle, des Handwerks und der Kunst, des Vegetarismus und der

Wasserkur. Dieses stark empfundene Unbehagen bleibt keineswegs auf reaktionäre Kräfte beschränkt.⁷⁵⁾

In diesem Zusammenhang seien Rilkes "Geschichten vom lieben Gott" erwähnt (1900) sowie das Aufkommen einer Gattung der "Sucherromane", z.B. Max Brods "Tycho Brahes Weg zu Gott".

In Rilkes von einem "mystischen Gottsuchertum"⁷⁶⁾ geprägten "Stundenbuch" (1905)⁷⁷⁾ finden sich geradezu "gotterbauerische" Texte:

Werkleute sind wir: Knappen, Jünger, Meister, und
bauen dich, du hohes Mittelschiff.

.....

.....

Und deine kommenden Konturen dämmern.

Gott, du bist groß.⁷⁸⁾

Aber auch die Bewegung russischer Marxisten vom "grauen" orthodoxen Materialismus zu einer Neugestaltung des Marxismus, welche naturwissenschaftliche und philosophische Erkenntnisse, aber auch das religiöse Grundbedürfnis des Menschen zu integrieren sucht, hat ihre Vorläufer und Parallelen in Westeuropa.

Genannt sei als einer der frühesten Joseph Dietzgen, der schon in den 70-er Jahren "Kanzelreden" unter dem Titel "Die Religion der Sozialdemokratie" veröffentlichte:

Wir fanden in der sozialdemokratischen Bewegung eine neue Form der Religion, insofern sie mit dieser dieselbe Aufgabe hat: das Menschengeschlecht von der Armut zu befreien, mit der es den Kampf um sein Dasein in einer Welt von Widerwärtigkeiten hilflos hat beginnen müssen.⁷⁹⁾

Die Frage nach Unterschied und Übereinstimmung von Religion und Sozialismus ist immer wieder gestellt worden und hat ihre lange Tradition in der Geschichte des Sozialismus schon seit den Frühen Sozialisten: Es läßt sich eine Linie verfolgen von Saint-Simon über Comte, Owen bis zu den "religiösen Sozialisten"⁸⁰⁾ Bloch und den Gotterbauern. (Noch 1908 erscheint in den schon mehrfach zitierten "Dokumenten des Fortschritts" ein Aufsatz unter dem Titel "Religiöse Werte im Sozialismus".⁸¹⁾

Halten wir also fest, was dieser Überblick zeigten sollte:

Erstens sollte der Fragehorizont, das Problembewußtsein der Gotterbauer deutlich werden; es sollte gezeigt werden, in welchem größeren Kontext die Frage nach Sozialismus und/oder Religion gestellt wurde.

Zweitens ging es darum zu sehen, daß weder die Aktivitäten der Gottsucher, noch die der Gotterbauer russische Sonderfälle waren, daß sie vielmehr als eingebettet in eine gesamteuropäische Bewegung (allerdings mit einer zeitlichen Verschiebung) zu verstehen sind.⁸²⁾

Anmerkungen

- 1) Bazarov, Bogoi'skatel'stvo i "Bogostroitel'stvo".
In: Veršiny I, 1909, S. 331ff. Es handelt sich hier um den Abdruck eines Referats, das Bazarov 1909 vor der Peterburger Literarischen Gesellschaft gehalten hatte.
- 2) Vgl. Bazarov, a.a.O.; Lunačarskij, RiS, II, S. 377f; Literaturnoe nasledstvo, t. 1, S. 30.
- 3) M. Gor'kij, PSS, 1, S. 390. Allerdings spricht auch schon Rybin in "Mat'" von der Notwendigkeit, einen "neuen Glauben" zu "erfinden" und einen "Gott" zu "schaffen" (sotvorit' boga); PSS, 8, S. 57.
- 4) A.V. Lunačarskij, Buduščee religii. In: Obrazovanie (1907) Nr. 10 u. 11; drs., Religija i Socializm (= RiS), tt. 1 u. 2 SPb 1908 u. 1911.
- 5) RiS, I, S. 7.
- 6) ebd.
- 7) Očerki realističeskogo mirovozzrenija. SPb ²1905. Darin finden sich u.a. Aufsätze folgender Verfasser: S. Suvorov, Osnovy filosofii žizni; A.V. Lunačarskij, Osnovy pozitivnoj éstetiki; A. Bogdanov, Obmen i tehnika.
- 8) ebd. S. III.
- 9) ebd.
- 10) ebd.
- 11) Einen Hinweis darauf, was hier mit Realismus gemeint ist, mag der deutlich instrumentale, bzw. funktionale Charakter dieser "Philosophie der Aktivität" geben.
- 12) a.a.O. S. V, VI.
- 13) ebd. S. VI; inwieweit das Prinzip Lebenssteigerung als oberstes Wahrheitskriterium für diese Spielart eines erkenntnistheoretischen Realismus

einen Reflex der Nietzsche-Rezeption durch Lunačarskij (und Bogdanov) darstellt, wird noch zu klären sein. (Zu Lunačarskij s. Kap. IV , 4.).

- 14) 1925 zusammen mit zwei anderen Aufsätzen unter dem Titel "Novyj mir" neu erschienen in: A.A. Bogdanov, O proletarskoj kul'ture. L.-M. 1925, S. 12 - 93.
- 15) ebd. S. 13.
- 16) A.V. Lunačarskij, Ètjudy kritičeskie i polemičeskie. M. 1905.
- 17) ebd. S. 3f.
- 18) s. Anm. 16).
- 19) ebd. S. III.
- 20) ebd.
- 21) ebd. S. IV.
- 22) In ähnlicher Weise wird zur gleichen Zeit auch in der deutschen Sozialdemokratie die Notwendigkeit gesehen, den Menschen als erkennendes und handelndes Subjekt wieder mehr in den Blickpunkt zu rücken. Vgl. F. Trommler, Sozialistische Literatur in Deutschland. Stuttgart 1976, S. 25. In RiS. I, S. 17 nennt Lunačarskij Roß und Reiter deutlicher: Absicht des Sborniks ("Ètjudy") sei es gewesen, gegen die Tendenz im Marxismus zu kämpfen, das 'Ideal' vom Marxismus "abzutrennen, in den Himmel zu verbannen und für die Erde einen kriechenden Realismus der Reformen übrigzulassen."
- 23) Ètjudy, S. IV.
- 24) ebd.
- 25) ebd. S. V. Wie schon oben angedeutet, stellt sich hier wiederum die Frage nach dem Einfluß Nietzsches.
- 26) ebd.
- 27) Otkliki žizni. Sbornik stat'ej. SPb 1906.
- 28) Mercure de France Nr. 233, T. LXVI (1-er Mars 1907),

- S. 592 - 595. Daneben entstand vermutlich noch ein Artikel Gor'kij's "O proischoždenii našego boga", der aber unzugänglich im Archiv Gor'kogo aufbewahrt wird. Bgl. dazu Šachnovič, A.M. Gor'kij o proischoždenii religii. In: Ežegodnik Muzeja Istorij, Religii i Ateizma, I. M.-L. 1957, S. 80; sowie drs., Lenin und die Fragen des Ateismus, S. 460.
- 29) Obrazovanie XVI (1907), Nr. 10, S. 1 - 25, Nr. 11, S. 30 - 67.
- 30) Obrazovanie (1907), Nr. 10, S. 17.
- 31) Očerki po filosofii Marksizma. Sbornik. SPb 1908. Darin unter anderem Aufsätze von:
V. Bazarov, Misticizm i realizm našego vremeni;
A. Lunačarskij, Ateizm;
A. Bogdanov, Strana idolov i filosofija marksizma.
- 32) ebd. S. 1.
- 33) ebd.
- 34) ebd. S. 2.
- 35) ebd. Mit der "anderen Seite" dürften hier die 'Bogoiskateli' gemeint sein.
- 36) Literaturnyj raspad. Sbornik 1 u. 2. SPb 1908. Darin enthaltene wichtige Aufsätze:
P. Juškevič, O sovremennyh filosofsko-religioznych iskanijach; A. Lunačarskij, T'ma; M. Gor'kij, O cinizme; A. Lunačarskij, Dvadcat' tretij sbornik "Znanija".
- 37) P. Juškevič, Materializm i kritičeskij realizm. SPb 1908.
- 38) M. Gor'kij, PSS, 9, S. 342.
- 39) Schachnowitsch. Lenin..., S. 421.
- 40) A. Lunačarskij, RiS, I, S. 8.
- 41) Očerki filosofii kolektivizma. Sbornik. SPb 1909. Darin: A. Lunačarskij, Meščanstvo i individualizm; M. Gor'kij, Razrušenje ličnosti.

- 42) Veršiny, Kn. I. SPb 1909.
- 43) Očerki filosofii kolektivizma, S. 5.
- 44) ebd. S. 6; Unterstr. v. m.
- 45) Dazu weiter unten.
- 46) Veršiny, I, S. 3.
- 47) ebd.
- 48) ebd. S. 4.
- 49) Vgl. dazu die Protokolle dieser Sitzung des erweiterten Redaktionskomitees in: Literaturnoe nasledstvo I. M. 1931, S. 17 - 38.
- 50) Die von Lenin monierten Textstellen finden sich zitiert bei Schachnowitsch, Lenin..., S. 457.
- 51) Gut zu verfolgen in Lenin und Gorki.
- 52) P. Juškevič, Na temu dnja. In: Veršiny, I, S. 365.
- 53) Vgl. dazu G. Florovskij, Puti russkogo bogoslovija. Paris 1937, S. 452: "Das religiöse Thema stellt sich jetzt als Thema des Lebens, nicht nur als Thema des Denkens."
S. 454: "Im Marxismus waren krypto-religiöse Motive vorhanden. Ein utopischer Messianismus vor allem, und dann das Gefühl der gesellschaftlichen Solidarität."
- 54) Siehe auch Lunačarskij, RiS, I, S. 18f.
Daß es das auch ist, zeigen Äußerungen Lunačarskij's: Durch den Erfolg der "idealistischen Häresie", die immer mehr Anhänger vom Marxismus trennte, sah er sich in der Absicht bestärkt, die "großen ideellen Schätze im Marxismus aufzudecken." (RiS, I, S. 18).
- 55) - deren Gegner Regierung einerseits und orthodoxe Marxisten andererseits waren; Vgl. Lunačarskij, RiS, I, S. 13f.
- 56) Berdjaev, Russie Bogoiskateli. In: Moskovskij eženedel'nik, Juli 1907; zit. n. The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History. Vol. 5.

- 1977, S. 31. Mit dem "offiziellen Regime" sind sowohl Staat wie Kirche gemeint, welche letztere durch Pobedonoscev in seiner Funktion als Oberprokurator des Hlg. Synod im Sinne des staatlichen Regimes in Anspruch genommen war. Vgl. dazu: D. Čiževskij, Russische Geistesgeschichte. München ²1974, S. 255.
- 57) The modern Encyklopedia..., a.a.O.
- 58) Dazu vgl. Kap. I, Anm. 29).
- 59) In: Veršiny, I. SPb 1909.
- 60) ebd. S. 249.
- 61) "Auf dem Höhepunkt des politischen Radikalismus." ebd.
- 62) ebd.
- 63) ebd. S. 350.
- 64) ebd.
- 65) Mercure de France, a.a.O. S. 577ff.
- 66) ebd. S. 577.
- 67) ebd. S. 578.
- 68) ebd.
- 68a) Plechanov beantwortet die Frage, indem er von einem materialistisch-evolutionistischen Standpunkt aus die "Auflösung der religiösen Idee" als den "notwendigen Endpunkt ihrer Evolution" betrachtet. (a.a.O. S. 617)
Mit der "religiösen Idee" werde im Verlauf des menschlichen Fortschritts auch das "religiöse Gefühl" verschwinden, wenn auch langsamer. (ebd. S. 619).
- 69) Z.B. E. Broda, Der religiöse Gehalt der Entwicklungslehre. In: Dokumente des Fortschritts 1 (1908), H. 4, S. 349.
- 70) ebd. S. 464.
- 71) R. Hamann und J. Hermand, Epochen der deutschen Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Bd. 4: Stil-
kunst um 1900. Frankfurt 1977, S. 8.

- 72) ebd. S. 128.
- 73) J.M. Fischer, *Fin de siècle*. München 1978, S. 15.
- 74) ebd. S. 28.
- 75) ebd. S. 66.
- 76) Hamann-Hermand, a.a.O. S. 131.
- 77) Der Titel macht den Einfluß der russischen Stundisten (vgl. Čiževskij, *Russische Geistesgeschichte*, S. 255) und Tolstojs auf Rilke deutlich.
- 78) R.M. Rilke, *Gedichte*. Berlin-Darmstadt-Wien 1966, S. 268f.
- 79) J. Dietzgen, *Das Wesen der Kopfarbeit und andere Schriften*. Darmstadt-Neuwied 1973, S. 134.
- 80) Wilhelm Weitling, August Becker.
- 81) *Dokumente des Fortschritts*, a.a.O., S. 345ff.
- 82) *Detaillierter zur geistigen Situation in Rußland um die Jahrhundertwende*: J. Scherrer, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen*, S. 25 - 86; R.-D. Kluge, *Vom kritischen zum sozialistischen Realismus*, S. 33 - 36.

III. Gor'kijs Religionsbegriff um 1907

(Die Umfrage des Mercure des France)

Am Beginn unserer Darstellung von Gor'kijs Gotterbauertum soll ein Text stehen, der auch am Anfang seiner (offiziell) sogenannten Gotterbauerischen Phase steht. Es ist Gor'kijs einzige - uns zugängliche - theoretische und mehr oder weniger systematische Äußerung zur Frage der Religion und speziell der "neuen Religion".¹⁾ (Aus diesem Grunde und auch wegen seiner erschwerten Zugänglichkeit wird er in der Analyse sehr ausführlich zitiert werden.)

In seiner Antwort auf die Enquête des Mercure de France (März 1907)²⁾ unterscheidet Gor'kij der Fragestellung entsprechend zwischen "religiöser Idee" und "religiösem Gefühl".

a) Die "religiöse Idee" repräsentiert für ihn das, was man allgemein unter einem wie auch immer ausgeprägten Theismus verstehen kann: Es ist dies die Vorstellung von einer überirdischen Macht - "Gott", "Höchstes Wesen", "außerhalb stehende Mächte", - "welche die Geschicke des Universums und der Menschen lenkt"³⁾. Kennzeichnend für solche Gottesvorstellungen, d.h. ihnen allen gemeinsam, ist, daß sie den Menschen daranhinderten, ein "stolzes Bewußtsein" von seinem eigenen "Wert" zu entwickeln⁴⁾, daß sie ihn unterordnen und zu einem Wesen degradieren, "das dem launischen und für den Geist unzugänglichen Willen einer mysteriösen Macht unterworfen ist."⁵⁾

"Moses, Christus, Mahomet und alle, die den Glauben an Gott gepredigt haben, waren mehr oder weniger Fanatiker ein und derselben Idee, der Idee der Unterordnung des Menschen unter Mächte, die außerhalb seiner selbst gelegen sind."⁶⁾

Der Mensch als ein "Material, das den unbekanntem Experimenten des Höchsten Wesens dient."⁷⁾

Eine solche Idee beschränkt die "geistige Freiheit" des Menschen, und daher

"erscheint mir der Atheismus als Negation des Glaubens an die Existenz eines persönlichen Gottes wünschenswert, weil er die Menschheit von einem gefährlichen Irrtum befreit."⁸⁾

Nicht eine "religiöse Idee" (Gott) ist es, was die Menschen verbinden und "ihnen eine geistige Einheit geben" kann, sondern Wissenschaft (und Kunst).⁹⁾

Weiter zeigt Gor'kij, ähnlich wie Rybin in "Mat'", daß das Volk mit Gott, dem "Symbol der höchsten Gerechtigkeit, des unbestechlichen Richters, der guten und wohlwollenden Macht"¹⁰⁾ immer betrogen worden sei. Die Kirchen seien immer Komplizen der Regierungen gewesen, wenn es darum ging, "Macht auszuüben und dem Volk Gewalt anzutun".¹¹⁾

"Die Manifestationen von Gottes gnädigem Willen sind nirgends zu sehen, der Glaube an die Gerechtigkeit kommt zum Erliegen, die Vorstellung der Existenz Gottes verschwindet, der Rationalismus nimmt die Stelle des Mystizismus ein, das Denken, - befreit von der Angst vor der göttlichen Macht - beginnt auf unabhängige Weise zu arbeiten. So scheint mir also die Auflösung der Idee eines persönlichen Gottes unausweichlich, im intellektuellen Milieu so gut wie in den Massen."¹²⁾

Man kann also sagen, daß Gor'kij hier "Religion" (im "schlechten" Sinne) kaum von einem marxistischen Ansatz her kritisiert, vielmehr macht er sich in aufklärerischer Weise für die Autonomie und Freiheit des menschlichen Geistes stark^{12a)}. Am ehesten an Marx'sche Religionskritik

mag die Koppelung von Macht über Menschen mit (etablierter) Religion erinnern. Ebenso klingt aber Nietzsche mit, wenn es heißt, daß "das stolze Bewußtsein vom menschlichen Wert"¹³⁾ sich nur unabhängig, frei von Religion entwickeln könne.

b) Das "religiöse Gefühl"

"Das religiöse Gefühl ist ein Gefühl, das freudig ist und stolz auf das Bewußtsein eines harmonischen Bandes, welches den Menschen und das Universum vereinigt."¹⁴⁾

Dieses religiöse Gefühl hat seinen Ursprung im Diesseits, im Leben, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen: es

"entspringt der Hoffnung auf Synthese (Zukunft), die jedem Individuum innewohnt, es nährt sich aus der Erfahrung (Vergangenheit), es manifestiert sich zu Beginn durch das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Rolle und seinem Platz"¹⁵⁾

im Leben hat (Gegenwart).

Dieses Bewußtsein weckt im Menschen ein "freudiges Gefühl innerer Freiheit"¹⁶⁾ und wird zum "Pathos"; "das 'Pathos' ist religiös".¹⁷⁾

"Die unendliche Verschiedenheit der Fakten des Lebens, die Schönheit der menschlichen Hoffnung, die darauf gerichtet ist, dessen Geheimnisse gründlich zu erforschen, die schöpferische Kraft unserer Wünsche nach Freiheit, nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit, die langsame aber sichere Vorbereitung des Menschen auf seine Vollendung - das sind die Quellen, aus denen die Menschheit das 'Pathos' schöpfen wird."¹⁸⁾

Gor'kij ist davon überzeugt, daß der Mensch seiner "geistigen Vollendung" entgegengeht. Wenn er sich dieses "Prozesses" bewußt wird, entsteht in ihm jenes "religiöse Gefühl", nämlich das

"schöpferische und komplexe Gefühl des Glaubens an seine Kraft, der Hoffnung auf seinen Sieg, der Liebe zum Leben, der Ehrfurcht vor der weisen Harmonie, die zwischen seinem Geist und dem des ganzen Universums existiert."¹⁹⁾

Wie man schon sieht, ist Gor'kijs neue Religion, sein "religiöses Gefühl" völlig auf das Diesseits, auf den Menschen und seine Geschichte gerichtet. Es trägt einen stark dynamischen Charakter, der auf die Veränderung der Welt, vor allem aber des Menschen zielt. - Wichtig scheint mir dabei, daß Gor'kij die drei wesentlichen christlichen Existentialien: Glaube, Hoffnung, Liebe, sowie das Element der Ehrfurcht (vor der Weisheit Gottes) beibehält und ihnen lediglich eine andere Richtung gibt: Glaube, Hoffnung, Liebe sind nicht gott- und jenseitsorientiert, sie richten sich vielmehr auf den Menschen, auf seinen Lebensvollzug - jetzt und in der Zukunft.

Letzteres ist ein weiteres wichtiges Element in Gor'kijs 'Religion': die starke Betonung des Zukunftsbezugs:

"Ich glaube, daß wir Zeugen sind (mitarbeiten) bei der Formierung eines neuen psychologischen Typus'; ich sehe in der Zukunft ein Wesen, das ich vollkommen nenne wegen der harmonischen Entwicklung all seiner Fähigkeiten, ohne daß zwischen ihnen ein Widerspruch bestünde."²⁰⁾

Der Mensch, der auf seine Vollendung zuschreitet, der "neue psychologische Typus", der den heutigen Menschentypus ablösen soll, der "vollkommen" ist und sich dessen bewußt

ist, daß er den höchsten Wert im Universum darstellt - das sind Züge an Gor'kijs Zukunftsvision, die an Nietzsches Lehre vom Übermenschen denken lassen:

Ich lehre euch den Übermenschen.

Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.²¹⁾

Der Übermensch ist der Sinn der Erde.

Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!²²⁾

Schon die oben dargestellte Religionskritik Gor'kijs, die ja eine "religiöse Idee" gerade deshalb ablehnt, weil sie den Menschen in seinem Stolz verletzt²³⁾ und seine Aufmerksamkeit vom (politischen) Hier und Jetzt abzieht, indem sie sie auf "Hinterwelten" lenkt²⁴⁾, trifft sich mit der Kritik Nietzsches:

Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich; den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft.²⁵⁾

Teilt Gor'kij mit Nietzsche die Vision von einem neuen Menschen, der den gegenwärtigen Menschen überwinden und ablösen soll, so liegt doch seine Vorstellung von einer wesentlichen Voraussetzung als Bedingung dafür, daß sich der neue Menschentypus entwickeln kann, quer zu Nietzsches Denken:

Damit dieses Wesen sich formieren kann, ist ein freier und ausgedehnter Verkehr (commerce) unter den Menschen notwendig, deren Stellung gleich ist - und dieses Problem ist durch den Sozialismus gelöst.²⁶⁾

Dieser freie und gleichberechtigte Umgang der Menschen untereinander hat zur Folge, daß die Menschen die gleichen

Erfahrungen machen und sich dadurch "untereinander völlig verstehen" können²⁷⁾; wenn aber die Verständigungsbarrieren zwischen den Menschen gefallen sind, so schafft das für Gor'kij Beziehungen,

die befreit sind von Wut, Neid und Gier; er (der freie Umgang) wird jedem einzelnen erlauben, sich frei der Erfahrung aller zu bedienen, und wird alle von der Erfahrung jedes einzelnen Nutzen haben lassen.²⁸⁾

Mit "Erfahrung" meint Gor'kij nicht Lebenserfahrung in einem mehr oder weniger banalen und individuellen Sinn; Erfahrung heißt vielmehr für ihn

die gesamte Menge unserer Kenntnisse, alle Ergebnisse, zu denen unsere schöpferischen Fähigkeiten gelangt sind auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Kunst; dieses Gebiet ist das Erhabenste, auf welchem unser Geist arbeiten kann.²⁹⁾

Es sind also kulturelle Werte letztlich, die Voraussetzung und Ergebnis einer sozialistisch organisierten Gesellschaft ausmachen: Daß das Wissen nicht von wenigen verwaltet wird und nur Privilegierten zugänglich bleibt, sondern im "freien und ausgedehnten Verkehr" Besitz aller wird ("Gleichheit in der Erfahrung"), läßt den Einzelnen frei im Kollektiv handeln und neue (kulturelle) Werte schaffen, läßt ihn so erst seiner Zeit und Raum überwindenden Kollektivität³⁰⁾ bewußt werden:

Der Besitz dieser Erfahrung bereichert den Menschen und erweckt damit in ihm das Bewußtsein seines Wertes und den königlichen Wunsch, durch seine Schöpfungen mit den Generationen der Vergangenheit zu rivalisieren und Vorbilder zu schaffen, die es wert sind, daß künftige Generationen ihnen nachfolgen.

Das Leben des Menschen wird also den Charakter eines

schöpferischen Prozesses annehmen; nicht nur das Gefühl seiner Einheit mit der Vergangenheit wird ihm also zugänglich werden, sondern er wird ebenso eine klare Vorstellung von dem Einfluß seines Geistes auf die Zukunft haben. Man darf die Tatsache nicht vergessen, daß unser Bewußtsein ins Unendliche erweitert werden kann. Das religiöse Gefühl, wie ich es verstehe, muß folglich existieren, sich entwickeln und den Menschen vollkommen machen.³¹⁾

Diese Antwort Gor'kijs auf die Enquête des Mercure de France ist die einzige zugängliche ausführliche Äußerung Gor'kijs zur Religiosität in theoretischer Form.³²⁾

Fassen wir die wichtigsten Größen und ihre Bezüge zusammen, welche Gor'kijs kritisierte/negierte alte und seine anvisierte neue "Welt" ausmachen. Das soll aber nicht in Form einer abermaligen Paraphrasierung geschehen, sondern - um einer besseren Anschaulichkeit willen - mit Hilfe eines räumlichen Modells, das sich am Raummodell des sowjetischen Semiotikers Ju. Lotman orientiert.

Dieses Modell geht davon aus, daß der Mensch seine Welt unter Zuhilfenahme einer "Sprache des Raumes" ordnet. Die Elemente dieser "Sprache" sind eine Art Kategorien, "Universalien der Kultur", nach denen der Mensch Welt erkennt und im Erkennen herstellt.³³⁾

Ausgehend von den Oppositionen "Außen" (A) - "Innen" (I) und "Oben" - "Unten" müßte man also das Raummodell, das dem christlichen Kulturtext entspricht, folgendermaßen darstellen:

| "gutes" A |

I

| "schlechtes" A |

oder

Himmel
Erde
Hölle

Dieses christliche Raummodell entspricht - um zu Gor'kij zurückzukehren - der alten Welt, welche von der "religiösen Idee" beherrscht wird. Mit der Negierung der religiösen Idee durch den Atheismus wird auch die durch sie bedingte Aufteilung des universalen Raumes (Kosmos) verneint.

Die vertikale Struktur ("oben" - "unten"), die kennzeichnend für die theistische (christliche) Welt ist, bleibt in der Negation noch anwesend: "Gott", "höchstes Wesen", "übernatürliche Mächte" sind außerhalb des Menschen angesiedelt ("A" - "oben"), lenken die Geschehnisse der Erde und der Menschen ("I" - Raum der Menschen) und ordnen sie sich unter³⁴⁾.

Innerhalb von "I" wiederholt sich diese vertikale Struktur:

Die "Massen", das "Volk" werden von "Kirche" (Repräsentant von "A" in "I") und Regierung unterworfen³⁵⁾. Nachdem sich aber - durch die Religionskritik - der Glaube an Gott und seine wohlwollende Lenkung als Irrtum erwiesen hat, wird auch die Wiederholung dieser alten vertikalen Struktur unter den Menschen ("I") falsch. Das bedeutet, daß nach der Kritik des Theismus auch die vertikale Anordnung der Elemente von "I" (Raum der Menschen) verändert werden muß:

Wenn der Mensch sich seiner Bedeutung in der Welt, seines Wertes, bewußt wird, darf es für ihn kein "Oben" und "Unten" mehr geben. Seine Welt ("I") muß horizontal organisiert werden. In der neuen Raumaufteilung sind die Elemente von "I" (die Menschen) einander auf gleicher Ebene zugeordnet, ihre Bewegung bestimmen sie selbst: "freier und ausgedehnter Verkehr unter den Menschen, deren Stellung gleich ist"³⁶⁾. Die Verbindung unter den Menschen wird nicht unter Zwang, von "oben", hergestellt, sondern erfolgt freiwillig durch die einheitsstiftende Wirkung von Wissenschaft und Kunst.

Diese antihierarchische Zuordnung der Menschen zueinander ist im heutigen Menschen schon angelegt - "Hoffnung auf Synthese, die jedem innewohnt"³⁷⁾ - und kann, nachdem die Religionskritik den Blick dafür frei gemacht hat, vom Menschen erkannt werden durch das "Bewußtsein von seiner Rolle und seinem Platz"³⁸⁾, (den der Mensch im Prozeß des Lebens hat).

Vom Erwachen dieses Bewußtseins bezieht der Mensch den Impuls, sich auf das hin zu verändern, was in ihm als Ziel angelegt ist: ein "neuer psychologischer Typus" in der "Zukunft"³⁹⁾.

Ebenso wie sich die Grenzen der Elemente von "I" erweitern - "Unser Bewußtsein kann ins Unendliche erweitert werden"⁴⁰⁾ . -, so dehnt sich auch "I" selbst, die Welt des Menschen, ins Unendliche aus: es gibt kein "Außen" und kein "Oben" mehr; den Einzelnen verbindet ein "harmonisches Band" mit dem gesamten Kosmos⁴¹⁾.

Diese dynamische Sicht Gor'kijs vom Menschen erinnert sehr an die neutestamentliche Predigt vom Himmelreich, welches nahe ist. Der Anbruch des Reiches beginnt mit der Entscheidung des Einzelnen und kann von ihm erkannt werden. -

Die Orientierung in diesem neuen Raum, d.h. die Bewertung der Welt, erfolgt - und dies dürfte das wichtigste Merkmal der Gor'kijschen Religion sein - vom Menschen aus; näherhin nicht vom Menschen als "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse", sondern von seinem Bewußtsein und von seinem Gefühl aus^{41a)}.

Fassen wir zusammen, was sich aus diesem Text als kennzeichnend für Gor'kijs religiöses Weltbild ergibt:

Der Mensch wird dynamisch gesehen; das Ziel seiner Veränderung, der "neue Mensch", ist in ihm angelegt.

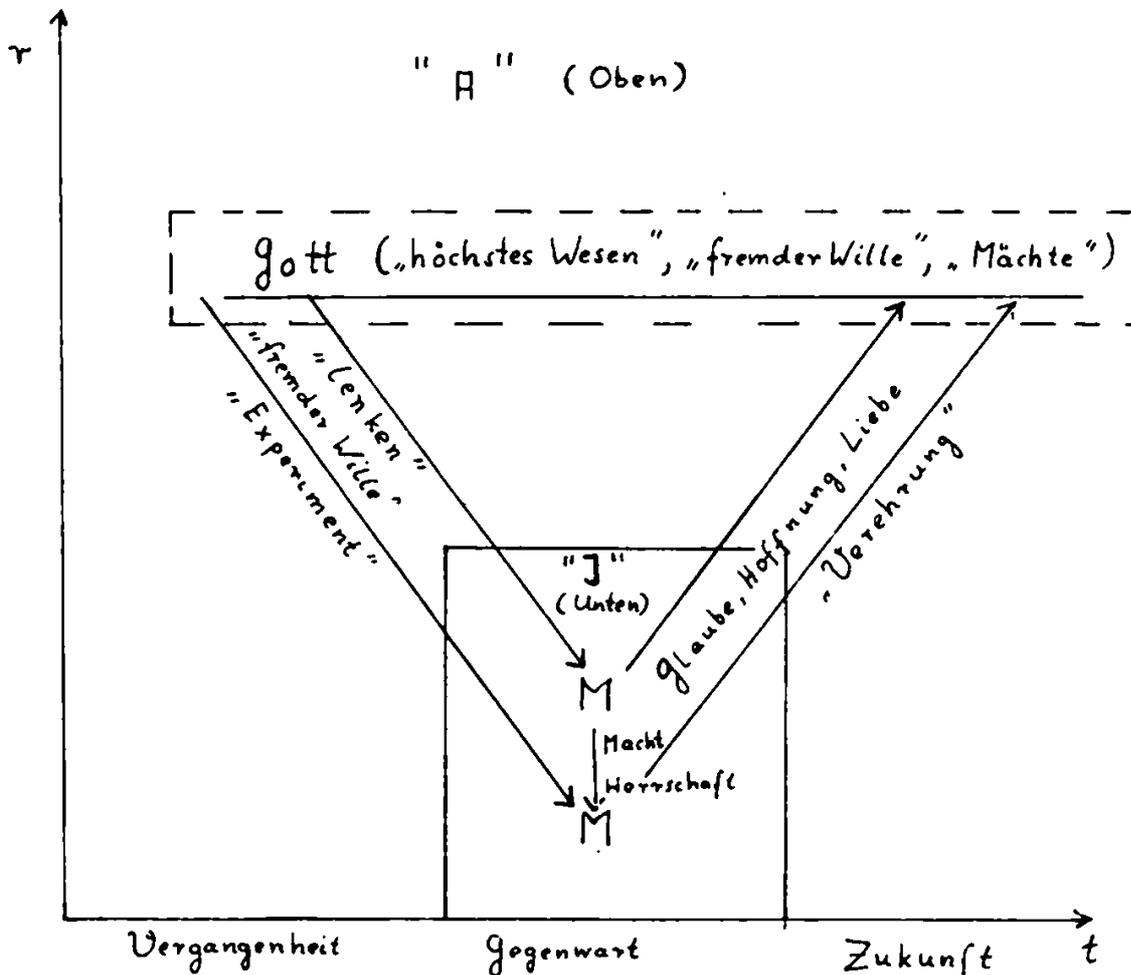
Die im christlich-theistischen Weltbild nach "Oben" gerichteten Verhaltensweisen (Gefühle) Glaube, Hoffnung, Liebe, Ehrfurcht, werden durch die auf Vernunft basierende Religionskritik zunächst abgeschnitten, dann aber nach "I", auf die Welt des Menschen selbst gerichtet. Die individuelle vertikale Ausrichtung weicht einer kollektiven horizontalen.

Ausgangspunkt und zugleich erster Ort der Veränderung ist das Bewußtsein des Einzelnen, welches durch Wissenschaft und Kunst, die Betätigungsfelder des "Geistes" geweckt wird.

Das "religiöse Gefühl" oder "Pathos" stellt recht eigentlich eine Synthese aus Geist/Vernunft und Gefühl dar und nährt sich aus einem unerschütterlichen Glauben an den unendlichen Fortschritt der Menschheit.

Das Zentrum dieses Weltbildes ist der neue Mensch; in ihm sind aber zwei Zentren zur Harmonie gebracht: Geist und Gefühl. Ihre zu überwindende Dualität kommt in der "Hoffnung auf Synthese" zum Ausdruck, die "jedem Individuum innewohnt"⁴²⁾.

- 1) Das in der von Gor'kij abgelehnten "religiösen Idee" noch anwesende theistische Weltbild:

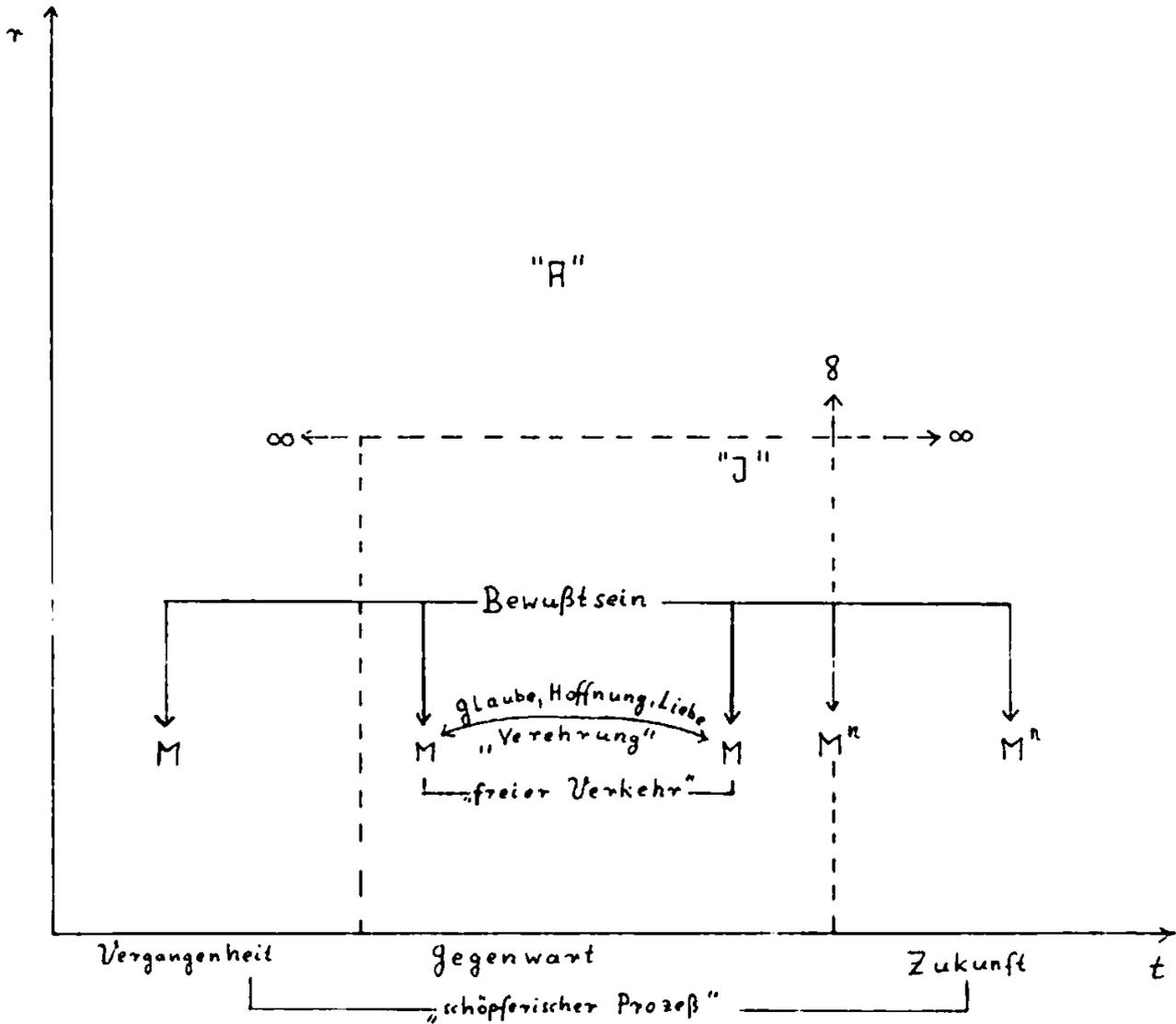


r - Raum
t - Zeit
M - Mensch

"I" - Innen (Welt des Menschen)
"A" - Außen (Zukunft, Jenseits)

Die Orientierung in diesem Weltbild erfolgt ausschließlich von "oben". In der Innenwelt, der Welt des Menschen, wiederholt sich diese vertikale Struktur.

2) Das neue Weltbild, das durch die Entfaltung der "religiösen Idee" möglich wird:



Hier erfolgt die Orientierung im Raum des Menschen ausschließlich in der Horizontalen. Der Mensch hat nichts mehr über sich, weder in der Gesellschaft noch im gesamten Kosmos. Seine Welt und sein Bewußtsein sind ins Unendliche ausdehnbar. (M^n - der neue Mensch)

Im folgenden wird nun der Frage nachzugehen sein, woher Gor'kij diese - sowohl hinsichtlich des Religionsbegriffes (Religion = Gefühl), wie auch im Hinblick auf die realen Phänomene des Lebens (Tod, Liebe, Krankheit usw.) - doch recht eindimensionalen 'religionsphilosophischen' Gedankengänge⁴³⁾ bezieht; ob sie Ergebnis einer eigenständigen Entwicklung oder das Konglomerat von angesammeltem eigenen und fremden Gedankengut sind.

Anmerkungen

- 1) Die Wahl gerade dieses Textes als Ausgangspunkt für Darstellung und Analyse des Gotterbauertums in der Gor'kijschen Ausprägung gründet sich auf folgende methodischen Überlegungen:
Gor'kijs (theoretischer) Standpunkt von 1906/07 (also etwa zum Zeitpunkt seiner 'kopernikanischen Wende' in Sachen Sozialismus) soll als vorläufiger Endpunkt einer konstanten Entwicklung - und nicht etwa als Bruch - sichtbar werden; dazu eignet sich ein retrospektives Vorgehen. -
Zugleich leistet dieser Text die Verknüpfung und Vergleichsmöglichkeit mit Lunačarskij; denn dieser beruft sich zu Beginn seines Aufsatzes "Budščee religii" unter anderem ausdrücklich auf Gor'kijs Enquêtes-Text und identifiziert sich weitgehend damit (Obrazovanie XVI (1907), 10, S. 5ff). Dieser Aufsatz bildet die Kurzfassung von "Religija i socializm" und wurde wenige Monate nach Gor'kijs Enquêtes-Antwort veröffentlicht.
- 2) Mercure de France, a.a.O. S. 592 - 595.
- 3) ebd. S. 592.
- 4) ebd.
- 5) ebd. S. 593.
- 6) ebd. S. 592f.
- 7) ebd. S. 593.
- 8) ebd.
- 9) ebd. S. 592.
- 10) ebd. S. 593.
- 11) ebd.
- 12) ebd.
- 12a) N. Valentinov (Vol'skij), Vstreči s Gor'kim. In: Novyj žurnal (New York), Nr. 78 (1978), S. 125 nennt Gor'kijs späteres "Erziehungsprogramm" ("stat' Ev-

ropoj", vgl. M.G., Dve duši) in den Jahren 1913/14, das sich hier schon abzuzeichnen beginnt, ein "durchaus nicht marxistisches, sondern rein aufklärerisches Programm, im Geiste der Weiterentwicklung der Ideen Belinskijs und Dobroljubovs."

- 13) Mercure de France, a.a.O. S. 592.
- 14) ebd. S. 593.
- 15) ebd. S. 593f.
- 16) ebd. S. 594.
- 17) ebd.
- 18) ebd.
- 19) ebd.
- 20) ebd.
- 21) Nietzsche, Werke in 3 Bänden (hrsg. v. K. Schlechta). München ⁶1969, II, S. 279.
- 22) Nietzsche, II, 280; Auf Nietzsche und seine Beziehung zu Gor'kij soll an späterer Stelle ausführlich eingegangen werden; soviel läßt sich aber hier schon sagen, daß die angeführten (und andere) Stellen aus dem "Zarathustra" einen Zug von Nietzsches durchaus zukunftsbezogener Philosophie repräsentieren, der seine Analogie bei Gor'kij findet. - Man kann sagen, daß Gor'kij den "Zarathustra" in seinem Sinne lesen und verstehen konnte.
- 23) Mercure de France, a.a.O. S. 592.
- 24) Nietzsche, II, S. 297.
- 25) ebd. S. 298.
- 26) Mercure de France, a.a.O. S. 594.
- 27) ebd.
- 28) ebd.
- 29) ebd.
- 30) Das Begriffsinstrumentarium, das Gor'kij hier gebraucht, sowie die Funktion (Organisierung), die

bei ihm Wissenschaft und Kunst einnehmen, lassen eine gewisse Nähe zur Philosophie und Gesellschaftslehre Bogdanovs vermuten. Diese fand ihren mehr oder weniger glücklichen literarischen Ausdruck in dem ebenfalls 1907 erschienenen utopischen Roman "Krasnaja zvezda" (Der Rote Stern).

Die Beziehungen zwischen Bogdanov und Gor'kij, bzw. deren mögliche Bedeutung für Gor'kij's Gott-erbauertum, können nicht Gegenstand dieser Arbeit sein - aus zwei Gründen:

Erstens soll hier die Fragestellung beschränkt bleiben auf die Motivierung und Begründung des Marxismus unter religiösem Aspekt; dieser ist bei Lunačarskij und Gor'kij gegeben, nicht aber bei Bogdanov, der sich vielmehr gegen eine Vermischung des revidierten Marxismus mit religiöser Terminologie verwahrt. (Literaturnoe nasledstvo t.1, S. 30).

Zweitens müßte sich eine Darstellung und Analyse der Beziehungen zwischen Bogdanov und Gor'kij - bei der bisherigen Quellenlage - auf das leidige Geschäft einer Text-Exegese mit fraglichem Ausgang einlassen. - Die von Jutta Scherrer und George Haupt in Angriff genommene Herausgabe des Briefwechsels zwischen Gor'kij und Bogdanov dürfte hier erst Abhilfe schaffen.

- 31) Mercure de France, a.a.O. S. 594f.
- 32) Vgl. S. 22, Anm. 28).
- 33) Zu seinem Raummodell: Ju. Lotman, K probleme tipologii kul'tury. In: Trudy po znakovym sistemam III. Tartu 1969, S. 30 - 38; drs., O metajazyke tipologičeskich opisaniij kul'tury. In: Trudy po znakovym sistemam IV. Tartu 1969, S. 460 - 478.

Beide Aufsätze besprochen von Ivo Bock in:
Welt der Slaven XVII/1, S. 237ff.

Die Anwendung des Lotmanschen Modells erfolgt hier, weil auf diese Weise eine klarere Darstellung der von Gor'kij durchaus nicht systematisch dargebotenen Vorstellungen möglich wird.

- 34) Mercure de France, a.a.O. S. 592f.
- 35) ebd. S. 593.
- 36) ebd. S. 594.
- 37) ebd. S. 593.
- 38) ebd. S. 593f.
- 39) ebd. S. 594.
- 40) ebs. S. 595.
- 41) ebd. S. 593.
- 41a) Auffallend häufig sind die Vokabeln "Bewußtsein", "Gefühl", "Geist".
- 42) Mercure de France, a.a.O. S. 593f.
- 43) Der Vorwurf der Eindimensionalität kann hier natürlich nur dem 'Theoretiker' Gor'kij gelten.

IV. Wissenschaftlicher Sozialismus als religionsphilosophisches System bei Lunačarski¹⁾

Der im vorangegangenen Kapitel analysierte Text von Gor'kij nimmt in unserem Zusammenhang eine zweifach zentrale Stellung ein:

Zum einen fällt seine Entstehung genau zwischen die Romane "Mat'" (später zum Prototyp des Sozialistischen Realismus kanonisiert) und "Ispoved'" (als "Standardwerk" der gotterbauerischen Phase Gor'kijs), die beiden Romane also, die in dieser Arbeit vor allem auf ihren gottbildnerischen Gehalt hin untersucht werden sollen.

Zum andern erscheint 1907 die kurzgefaßte systematische Darstellung von Lunačarskijs religionsphilosophischer Revision des russischen Marxismus - "Buduščee religii"²⁾, in der sich Lunačarskij ausdrücklich auf den genannten Gor'kij-Text als ein Beispiel für das Keimen einer neuen Religiosität in der europäischen Sozialdemokratie bezieht. Die breit ausgeführte Präsentation seines Systems folgt 1908 und 1911 unter dem Titel "Religija i Socializm"³⁾.

Es ist zwar keineswegs so, daß Lunačarskij 1907 zum ersten Mal seine Idee vom Marxismus als Religionsphilosophie entwickelte und publizierte, und daß man somit sein Gotterbauertum als Reaktion auf die gescheiterte Revolution von 1905 erklären könnte; vielmehr weist er selbst zu Beginn von "Religija i Socializm"⁴⁾ darauf hin, daß er sich schon seit 1898 mit dieser Thematik befaßt hat⁵⁾.

Dennoch soll die systematisierte Endgestalt von Lunačarskijs Ideen im Zentrum der Darstellung stehen, da es hier nicht um eine Geschichte des Bogostroitel'stvo geht sondern um die Frage:

Wie nahe oder wie fern steht der religiöse Gedanke Gor'kijs, der in dem Text von 1907 (und in späteren) zum Ausdruck kommt, den Vorstellungen Lunačarskijs? In welchem Maße kommt Lunačarskij als "Quelle" für Gor'kij in Frage und wie sehr ist dieser von jenem unabhängig?

Die Konzentration auf Lunačarskij und die beiden genannten Texte erscheint methodisch insofern gerechtfertigt und geboten, als einzig bei ihm bis 1911 ungebrochen vom Wissenschaftlichen Sozialismus als einer Religion die Rede geht. Bei den anderen Mitgliedern der Capri-Gruppe, die gemeinhin mit den Gotterbauern identifiziert wird, findet man eher wohlwollende bis kritische Distanz zu Lunačarskijs Terminologie⁶⁾.

Die Darstellung Lunačarskijs erfolgt hier etwas ausführlicher, als diese methodische Einschränkung es vielleicht erfordern würde, weil eine systematische Analyse dieser religionsphilosophischen Variante des Marxismus bisher gänzlich fehlt.

In "Religija i Socializm"⁷⁾ gibt Lunačarskij einen Überblick über die Grundideen, die ihn bei der Entstehung des Buches geleitet haben. Es sind dies seine Vorstellungen

über das Wesen der Religion überhaupt, über den Zusammenhang des Wissenschaftlichen Sozialismus mit den geheimen Hoffnungen der Menschheit, welche in den religiösen Mythen und Dogmen und in den sie ablösenden metaphysischen Systemen zum Ausdruck kommen, über den zentralen Ort der Arbeit in der neuen Weltanschauung, ...⁸⁾

Entsprechend sollen folgende Fragen eine Antwort in unserer Darstellung finden:

In welcher Weise kritisiert Lunačarskij die "positiven", d.h. existierenden Formen von Religion?

Was bleibt für ihn nach dieser Kritik als Konstante, als "Wesen der Religion"?

Worin liegt das "religiöse Wesen" des Wissenschaftlichen Sozialismus - Marxismus begründet?

Wie werden die alten religiösen Begriffe: Gott, Glaube, Hoffnung, Liebe, Tod und Unsterblichkeit, Sünde und Erlösung - und die mit ihnen verbundenen metaphysischen Fragen, die von Marx (und Feuerbach) als "entfremdetes Bewußtsein" abgetan wurden, neu gestellt und definiert?

1. Die Religionskritik

Lunačarskij's zweibändiges Werk ist zum größten Teil die Durchführung einer Religionskritik vom historisch-materialistischen Standpunkt aus, d.h. er untersucht für sämtliche ihm bekannten Religionen die Wechselwirkung zwischen ihren konkreten Erscheinungsbildern und den Gesellschaftsformen, in denen sie entstanden sind. Aber schon gleich zu Beginn wird deutlich, wodurch sich Lunačarskij in seinem religionskritischen Ansatz von den sozialdemokratischen Zeitgenossen abhebt:

Es geht ihm nicht nur um den Nachweis der Abhängigkeit konkreter Religionsformen von ihren gesellschaftlichen Bedingungen - und in der Folge um den Nachweis, daß eine bestimmte Gesellschaftsformation Religion überhaupt überflüssig macht; vielmehr will Lunačarskij alle diese zu kritisierenden Erscheinungsbilder von Religion als Verzerrungen einer als "wesentlich" erkannten Konstante, des "religiösen Bedürfnisses" zeigen. Eben darum kann er auch mit vollem Recht die Frage nach dem Wesen der Religion stellen - im Gegensatz zu seinem dogmatischen Gegenspieler Plechanov, für den Religion ein 'Unwesen' ist und bleibt.

Dieser Ansatz hat zur Folge, daß Lunačarskijs Kritik der Religion nicht von seiner positiven Bestimmung von Religion zu trennen ist. Es geht ihm nicht um den Nachweis des Falschen in der Geschichte der Religionen, vielmehr um die kritische Herausarbeitung des Richtigen, das diese Geschichte zeigt.

Auf der Suche nach einem Religionsbegriff, der die "positiven Religionen"⁹⁾ aufhebt, d.h. negiert und zugleich in einer neuen Qualität bewahrt, stellt Lunačarskij die Unzulänglichkeit der meisten sozialdemokratischen Zeitgenossen fest. Sie verbleiben auf der Ebene der Kritik der religiösen Formen und deren Zusammenhang mit den gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen, fragen aber nicht nach dem, was diese Formen hervortreten läßt: Sie fallen, so Lunačarskij, hinter die von Feuerbach erreichte Position zurück, indem sie die Religion lediglich an "ihren Kleidern"¹⁰⁾ zu fassen kriegen, wogegen Feuerbach sie an "ihrem Herzen" gepackt habe¹¹⁾.

Der ökonomische Materialismus kann seiner (Feuerbachs) Kritik viel hinzufügen, aber nur hinzufügen; das Wesentliche ist schon von ihm getan, und das übliche Verhältnis der sozialdemokratischen Autoren zu religiösen Fragen stellt einen Schritt zurück dar: vom Kritizismus Feuerbachs zu dem oft sehr oberflächlichen Aufklärertum der Materialisten des 18. Jahrhunderts¹²⁾.

Mit Feuerbach sieht Lunačarskij die Kritik der positiven Religionen als erledigt an: "Nach Feuerbach ist die Gottesreligion philosophisch tot"¹³⁾. Indem dieser die religiösen Inhalte als Projektionen des Menschen entlarvt und damit den Menschen als "Wesen der Religion" erkannt hat, hat er die "Theologie zur Anthropologie erniedrigt",

bzw. "vielmehr die Anthropologie zur Theologie erhoben" ¹⁴⁾.

Wenn nun Marx gezeigt hat, daß dieser Mensch, der nach Feuerbach sein Wesen ins Jenseits projiziert, der gesellschaftliche Mensch ist, daß die Götter meist die "Götter der Herren" ¹⁵⁾ sind, daß somit die Kritik des Himmels zur Kritik der Erde werden muß ¹⁶⁾, so

denke ich, daß vom religionsphilosophischen Standpunkt her Marx dieses Werk der Erhebung der Anthropologie auf die Stufe der Theologie glänzend fortgesetzt hat, d.h. er verhalf dem menschlichen Selbstbewußtsein endgültig dazu, eine menschliche Religion zu werden ¹⁷⁾.

Ganz im Sinne von Marx stellt Lunačarskij also fest, daß in einer Klassengesellschaft die Religion zu einer "reaktionären Kraft" ¹⁸⁾ wird, die Klassenstruktur festigt und den "Herrschenden als Stütze dient" ¹⁹⁾.

Die Verlegung des Schwerpunktes aus dem Leben in ein phantastisches Existieren nach dem Tode rechtfertigt allzu viel, es erschlägt jegliche Entrüstung, jeglichen Protest, jegliches Interesse am Leben und macht die Religion zu einer konservativen Kraft, die dem Fortschritt zutiefst feindlich gegenübersteht ²⁰⁾.

Es wurde schon gesagt, daß Lunačarskij an seinen sozialdemokratischen Zeitgenossen - allen voran Plechanov - das Verharren auf dieser negativen Stufe der Religionskritik vorhält. Er selbst kehrt von Marx, genauer von dessen ökonomisch-gesellschaftlich bestimmter Kritik noch einmal zu Feuerbach zurück und stellt die Frage nach dem "Wesen der Religion" erneut - sie gerät ihm allerdings seinem Ansatz entsprechend zur Frage nach dem "religiösen Wesen des Menschen".

2. Das Wesen der Religion ²¹⁾

Lunačarskij hält es für unabdingbar, Feuerbachs Frage nach dem Wesen der Religion wieder aufzugreifen. Mit der "rationalistischen" Kritik der Formen kann es nicht getan sein; das Gefühl für die "Kontinuität der Geschichte"²²⁾ lege nahe, daß hinter der Vielfalt der Erscheinungen ein Konstantes, ihr "Wesen" liege: dem mit historischem Spürsinn Begabten

scheint es seltsam und unwahrscheinlich, daß ein ganzes Gebiet des Geistes absterben sollte, daß jenes Gebäude (stroj) von Gefühlen und Gedanken, welches dem psychischen Leben einer Nation als Achse dient, spurlos zerstört werden sollte. (...)

Er sucht hinter den Formen der Religion jene Bedürfnisse, welche sie hervorgebracht haben²³⁾.

Sollte hinter den Formen tatsächlich ein Bedürfnis oder ein Komplex von Bedürfnissen als konstant und für den Menschen wesentlich auszumachen sein, so muß weiter gefragt werden, was mit diesen Bedürfnissen nach der endgültigen Kritik und Vernichtung der "positiven Religionen" geschieht, ob und wodurch sie befriedigt werden.

Und das, was sie befriedigt, - besitzt es nicht tiefe Analogien zu den alten Religionsformen, ungeachtet des grundlegenden Unterschieds gerade, was die Formen betrifft²⁴⁾?

Mit diesem Frageansatz begibt sich Lunačarskij auf eine Spur, die ihn zwingt, grundsätzliche anthropologische Aussagen zu machen. -

Gibt es ein "Wesen der Religion" und ist dieses Wesen über die Frage nach den Bedürfnissen, die Religion

hervortreten lassen, zu ermitteln, so bedeutet das nichts anderes, als daß es ein religiöses Grundbedürfnis des Menschen gibt - mit anderen Worten: daß der Mensch ein religiöses Wesen ist.

So muß die Konsequenz aus den Prämissen lauten, die Lunačarskijs Fragestellung impliziert.

Welches sind aber die Funktionen, die Religion - in ihrem Erscheinungsbild immer ein "Komplex aus Gefühlen, Gedanken und Taten"²⁵⁾ - erfüllt?

Nach Lunačarskijs sind hier zwei Antworten möglich:

- eine "rationalistische", derzufolge Religion die Aufgabe hat, dem Menschen die Welt zu erklären;
- eine "biologistische", die der Religion praktische moralische und emotionale Aufgaben zuteilt. Sie soll die Frage nach dem Glück des Menschen lösen, also die Fragen nach Gerechtigkeit, Macht, Vollkommenheit, Unsterblichkeit²⁶⁾.

Der erste - "rationalistische" - Bereich kann für Lunačarskijs nicht wesentlich religiös sein, da er zwar in den frühen Stadien der Menschheit ebenfalls durch die Religion abgedeckt wurde²⁷⁾, heute jedoch vollkommen in der Wissenschaft aufgeht. Das Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis macht Religion als Welterklärung, als Systematisierung des Wissens überflüssig.

Bleibt also das Glücksstreben des Menschen als das Grundbedürfnis, das Religiosität ursprünglich und immer wieder entstehen läßt:

Ja, die Forderungen der "praktischen Vernunft", d.h. die Sehnsucht des Menschen nach Glück, können weder als nichtexistent noch für unwichtig erklärt werden, noch können sie von der Wissenschaft als solcher erfüllt werden;²⁸⁾

Daher bleibe bei allen noch so großen Erfolgen der Wissenschaft ein "Platz für die Religion"²⁹⁾; denn alle religiösen Systeme (einschließlich der Sozialismus) bedeuten nichts anderes, als Versuche, "die Frage nach dem Glück, der Vollendung und der Harmonie des Lebens"³⁰⁾ zu beantworten.

a) Die "religiöse Frage"

Denn auf Hoffnung sind
wir gerettet. Röm. 8,24

Indem Lunačarskij das paulinische Theologumenon vom Harren der gesamten Schöpfung auf Erlösung materialistisch interpretiert³¹⁾, sieht er also die Hauptfunktion von Religion darin, daß sie

die Sehnsucht des organischen Lebendigen nach Fülle des Lebens, nach Glück (stillt);³²⁾

denn für ihn ist der Mensch nicht nur ein erkennendes sondern auch ein "bewertendes Wesen": "Erst aus Erkenntnis und Bewertung fließt die Handlung"³³⁾. Erkenntnis, d.h. Wissenschaft und System genügen dem Menschen nicht, weil sie keinen Bezug zu "Gefühl, Liebe, Hoffnung" herstellen können³⁴⁾. Die Welt will nicht nur erkannt sein, sie wird zugleich auch bewertet.

Bewerten heißt, das zu Bewertende in Bezug zu unseren Lebensbedürfnissen setzen.³⁵⁾

Dies aber ist für Lunačarskij das genuine Gebiet der Religion:

Die Wissenschaft fragt nach dem "Wie?" und "Was?" - die Religion aber fragt: "Ist es gut oder schlecht?"

(Es zeigt sich, daß Lunačarskij hier Religion mit Ethik gleichsetzt, bzw. verwechselt.)

Dieses Moment, daß nämlich als Voraussetzung für geschichtliches Handeln die "objektive" Erkenntnis nicht ausreicht, daß vielmehr das "subjektive" Element der Bejahung, d.h. der positiven Bewertung hinzutreten muß, scheint mir die wichtigste 'Zutat' zu sein, um die Lunačarskij den (russischen) Marxismus durch dessen Revision unter religiösem Aspekt bereichert³⁶⁾.

Wie sieht nun die Welt aus, die der Mensch erkennend bewertet?

Und nach welchem Kriterium bewertet er sie?

Das Bewertungskriterium ergibt sich aus den "Forderungen der praktischen Vernunft", aus der Sehnsucht also nach "Glück, Vollendung, Unsterblichkeit"³⁷⁾, von Lunačarskij zusammengefaßt unter dem Begriff des "Lebensmarxismus"; das Ideal des "Lebensmaximums" bedeutet in seiner etwas wirren Definition

die gattungsmäßige Vervollkommnung der Menschheit, (...)

die Macht der Gattung, (...)

den Sieg der Vernunft über die Elemente³⁸⁾.

Praktisch bedeutet dies zunächst einmal, daß der Mensch sein Leben erhalten und dann auch erweitern will. Aber schon bei der Lebenserhaltung, erst recht bei der Lebensmaximierung stößt er auf Grenzen: auf die "Gesetze der Natur"³⁹⁾, worunter konkret die Naturgesetze, allgemein das "Reich der Notwendigkeit" zu verstehen sind.

In seiner Lebenspraxis sieht sich also der Mensch dem Widerspruch zwischen den "Gesetzen des Lebens" und den "Gesetzen der Natur" gegenüber; dem Wunsch nach Glück, Vollendung, Unsterblichkeit stehen die anthropologischen Grunderfahrungen: "Krankheit, Tod, Leiden"⁴⁰⁾ entgegen. "Alles Lebendige leidet."⁴¹⁾

Indem der Mensch sich dieses Widerspruchs bewußt wird, wird das Leiden für ihn zur religiösen Grunderfahrung:

Sobald der Mensch lernt zu verallgemeinern, verallgemeinert er seine Leiden: Not, Arbeit, Krankheit, Tod, er stellt fest, daß das Leben hart ist oder jedenfalls nicht so, wie es sein müßte, damit er glücklich wäre⁴²⁾.

Die "religiöse Frage" ergibt sich also aus der Weltbewertung:

Die Welt ist von meinem Standpunkt aus schlecht gemacht, das Leben in ihr ist Leiden⁴³⁾.

Aus dieser Grundstellung ergibt sich für Lunačarskijs Religionsbegriff zweierlei Bedeutsames:

1. entwirft der Mensch gegen die Welt, wie sie real und schlecht ist, eine Welt, wie sie gut ist und sein soll, d.h. entsprechend seinem obersten Bewertungskriterium des "Lebensmaximums" schafft er sich das "Ideal"⁴⁴⁾;
2. macht er sich daran, Ideal und Realität zusammenzubringen, den Grundwiderspruch, die Ursache seines Leidens zu beseitigen. Er wird praktisch. In solcher Praxis aber liegt für Lunačarskijs das Wesen aller Erscheinungsformen von Religion:

Das Ideal ist ein Traum, aber nicht ein beliebiger Traum, sondern ein Traum, der durch die unzerstörbaren (sic!) Bedürfnisse hervorgebracht wurde. Die Religion verbindet Ideal und Wirklichkeit, sucht Wege von der letzteren zur ersteren⁴⁵⁾.

Daß dieser Befund für alle Religionen gilt, auch wenn sie die Verbindung zwischen Ideal und Wirklichkeit in

noch so verzerrender Form herstellen, will Lunačarskij in seinem Buch zeigen - mit dem Ziel, zu beweisen, daß einzig der Wissenschaftliche Sozialismus diese Verbindung wirklich herstellen kann.

Das Wesen der Religion liegt also für Lunačarskij darin, daß sie eine zukunftsbezogene Praxis ist, die mit einer bestimmten emotionalen Einstellung (die Gegenwart als schlecht zu überwinden, das Ideal als wünschenswert zu verwirklichen) einhergeht; seinem Gang durch die Geschichte der Religionen kann er daher diese Definition vorschicken:

Religion ist ein solches Denken über die Welt (Handeln setzt Erkenntnis voraus R.S.) und ein solches Weltempfinden, welches psychologisch den Kontrast zwischen den Gesetzen des Lebens und den Naturgesetzen aufhebt⁴⁶⁾.

Konkreter gesagt:

Wer sich über diese Fragen (Krankheit, Leiden, Tod R.S.) erheben kann - hat Religion. Wer sie ignoriert und deswegen keine Religion braucht, ist ein enger Egoist, Nihilist im übelsten Sinne des Wortes. Aber der, der sich über diese Fragen erheben kann ohne die Hilfe eines Gottes? - Ich denke, daß er eine Religion ohne Gott hat. Zu beweisen, daß dies für den heutigen Menschen möglich ist, bedeutet, Gott den Garaus zu machen. (Dokazat', što ..., značit dokanat' boga.)⁴⁷⁾

Damit ist auch das Programm Lunačarskijs umrissen: Aus der Geschichte der vielerlei Lösungen, die der Menschheit zum "religiösen Problem" eingefallen sind, die sich aber

immer als vorläufige und falsche Lösungsversuche entlarven lassen, geht der Wissenschaftliche Sozialismus - allerdings in der Deutung und Gestalt, die ihm Lunačarskij gibt - als die letzte und einzig richtige Lösung hervor.

Er erweist sich vor diesem Hintergrund mit Recht als die "höchste Stufe" von Religion, als eine "neue Religion"⁴⁸⁾.

Fassen wir zusammen, was sich aus dem bisher gesagten in Lunačarskijs Sicht am menschlichen Verhalten als zum religiösen Bereich gehörig darstellt:

1. das Glücksstreben oder die "Forderungen der praktischen Vernunft";
2. das "Lebensmaximum" als oberstes Kriterium für die Weltbewertung;
3. das Erlebnis des Widerspruchs zwischen den "Gesetzen des Lebens" und den "Naturgesetzen";
4. der sich daraus ergebende Entwurf eines "Ideals" (die Welt, wie sie sein soll);
5. die daraus folgende zukunftsbezogene Praxis des Versuchs einer Annäherung von Ideal und Wirklichkeit (= religiöses Verhalten);
6. die positive emotionale Einstellung, die diese Praxis begleitet und ermöglicht.

Die Praxis, zunächst begriffen als Kampf des Menschen mit der Natur zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung, sowohl wie die emotionale Einstellung, das

Gefühl von höherer Begeisterung, Enthusiasmus, in welchem die Persönlichkeit sich öffnet, über sich hinausgeht, in welchem sie freudig mit einem höheren Prinzip in Verbindung steht;⁴⁹⁾

verweisen auf ein weiteres, Religiosität konstituierendes Element - den

b) Kollektivgedanken

Daß das "Verbindungselement", das kollektive also, von Anfang an wesentlich zur Geschichte der Religionen gehört, belegt Lunačarskij mit Forschungen Tylors zur Frühgeschichte der Menschheit⁵⁰⁾.

Bei dem Bestreben, seine Bedürfnisse zu befriedigen, zunächst einmal ganz einfach sein Überleben zu sichern, stößt der Mensch auf Grenzen, die ihm die Natur setzt. Er allein kann seine Bedürfnisbefriedigung nicht gewährleisten, da er zu schwach ist. Er sucht also die Hilfe (Verbindung) anderer Individuen. Da diese aber in den früheren geschichtlichen Stadien ebenfalls noch zu schwach sind, ihre Probleme gemeinsam zu lösen, suchen sie Hilfe/Verbindung außerhalb ihres Erfahrungsbereichs bei den Göttern (Animismus).

Auch wenn im Laufe der Entwicklung der Menschheit die Götter sich als Hilfskonstruktionen erweisen, und der Mensch immer mehr darauf verwiesen wird, Hilfe nicht ausserhalb sondern innerhalb seiner erfahrbaren Welt zu suchen, so bleibt doch diese Grundstruktur erhalten (und für Lunačarskij richtig!):

Religion setzt vor allem Bedürfnisse und Leiden voraus, die zu stillen der Mensch sich machtlos fühlt. Dies und nur dies führt ihn jenseits der Grenzen des Individuums, zwingt ihn, Verbindung außerhalb seiner zu suchen, Verbündete, Beschützer. Religion - ist Verbindung⁵¹⁾.

So läßt sich die Geschichte der Religionen lesen als eine Kette von Versuchen, aus der Erfahrung der 'Grenz-situationen' heraus "Verbindung" herzustellen, was Luna-

čarskij als eine instinktive Grundahnung des Menschen deutet: daß er nämlich sein Glück als Individuum nur im Kollektiv finden kann. Diese Konstellation bleibt, auch wenn sie im Laufe der Vorwärtsentwicklung geläutert wird.

Nachdem durch die fortschreitende Erkenntnis und die damit verbundene Kritik an der Religion die Suche nach einem "höheren Prinzip"⁵²⁾ im Jenseits, zu welchem die Verbindung hergestellt werden könnte, sich als illusorisch herausgestellt hat (Feuerbach), ist der Mensch nunmehr auf das Diesseits - und damit auf den Menschen verwiesen.

Die Bedürfnisse (sind) zwar gewachsen. (...), das Ideal ist anspruchsvoller geworden, aber die Hoffnung auf verbündete Mächte ist zerstört; in der Natur gibt es keinen andern Geist außer dem Menschen⁵³⁾.

Das bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch sich mit dem Menschen verbünden müssen, will er als Individuum überleben und sein Glück finden.

Damit liegt für Lunačarskij die endgültige und einzig richtige, weil illusionsfreie und Erkenntnis mit Praxis verbindende Lösung der "religiösen Frage" nahe:

Was heißt es also, Religion zu haben? -
 Es heißt, fähig zu sein, die Welt so zu denken und zu fühlen, daß die Widersprüche zwischen den Lebens- und Naturgesetzen sich für uns auflösen. Der Wissenschaftliche Sozialismus löst diese Widersprüche, indem er die Idee des Sieges des Lebens, der Unterwerfung der Elemente unter die Vernunft durch Erkenntnis und Arbeit, Wissenschaft und Technik hervorhebt.

Somit behaupten wir, daß die Religion lebt und leben wird, daß sie aber vollständig ihre Formen verändert hat⁵⁴⁾.

c) Zusammenfassung

Bevor Lunačarskij seinen Gang durch die Geschichte der Religionen antritt, an deren Ende als Ziel- und Kulminationspunkt der Wissenschaftliche Sozialismus als die "neue Religion" stehen wird, hat er also eine recht genaue Vorstellung von dem, was das Wesentliche und Konstante an den verschiedenen Erscheinungsformen ist, und was somit den Menschen als 'homo religiosus' konstituiert:

Religion ist eine Praxis; und zwar eine Praxis, die darauf gerichtet ist, das Ideal (den Entwurf einer besseren Welt) mit der (am obersten Kriterium der Lebensmaximierung gemessenen und für schlecht befundenen) Realität zusammenzubringen - d.h. die Wirklichkeit in Richtung auf eine bessere Zukunft hin zu überwinden. Die Beschaffenheit des Ideals macht die Praxis erst möglich, indem es die notwendige Begeisterung entstehen läßt, den Enthusiasmus. Enthusiasmus und Praxis (= Arbeit) wiederum verweisen durch ihre Struktur schließlich auf eine letzte Konstante - das Kollektiv.

Erinnert man sich an dieser Stelle an das Weltmodell, das sich aus der Analyse des Gor'kij'schen 'religionsphilosophischen' Textes ergab, so ist die Übereinstimmung deutlich:

Was Gor'kij unter den Begriff der "religiösen Idee" faßt und kritisiert, fällt bei Lunačarskij unter die "positiven Religionen", die "Kleider" der Religionen. Was Gor'kij unter dem "religiösen Gefühl" verstanden wissen will und für notwendig hält, ist bei Lunačarskij das "Wesen" oder die "Seele" der Religion.

Lunačarskij geht analytischer⁵⁵⁾ vor, und bei Gor'kij ist vom Wissenschaftlichen Sozialismus nur bedingt die Rede. Aber bei beiden Stimmt die Grundstruktur überein, und am auffälligsten ist die Betonung des emotionalen Elements als genuin religiös und für den Menschen konstitutiv. Gegen die mehr oder weniger interesselose objektive Analyse der Bewegungsgesetze von Geschichte und Gesellschaft wird die subjektive Seite, der wertende Mensch in Geltung gesetzt.

Darauf beruht letztlich das Motiv Lunačarskijs, den orthodoxen Marxismus einer 'religions-philosophischen' Revision zu unterziehen.

3. Wissenschaftlicher Sozialismus als Religion

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Charakter von Lunačarskijs Fragestellung:

Es steht für ihn gar nicht zur Debatte, ob der Wissenschaftliche Sozialismus eine Religion ist oder nicht; Lunačarskij weiß von vornherein:

Der Wissenschaftliche Sozialismus ist die religiöseste aller Religionen, und der Sozialdemokrat ist ein zutiefst religiöser Mensch⁵⁶⁾.

Dies gilt es zu beweisen. Es muß gezeigt werden, daß der Marxismus die Qualität einer Religion hat; es wird nicht gefragt, ob er sie hat. Dies zeigt die Anlage des ganzen Buches "Religija i socializm" (Und "Budušćee religii"): Zuerst wird ein Vorbegriff von Religion als anthropologische Konstante gewonnen und danach erst wird diese Konstante verfolgt in ihren vielerlei Ausprägungen durch religiöse und metaphysische Systeme - bis sie schließlich im Marxismus zu ihrem 'Wesen' gelangt.

Muß daher auf dem Hintergrund von Lunačarskijs Ansatz, der ein bestimmtes anthropologisches Verständnis - nämlich das vom Menschen als homo religiosus - enthüllt, der Nachweis, daß der Marxismus eine Religion sei, nicht richtiger zum Nachweis dessen geraten, daß er eine Religion sein oder werden muß, weil er andernfalls eine als wesentlich erkannte Seite des Menschen unberücksichtigt ließe - und somit keine Zukunft hätte? -

Diese Frage scheint umso wichtiger und berechtigter, als deutlich wurde, daß der Religionsbegriff Lunačarskijs mit dem von Marx kaum mehr etwas gemeinsam hat.

Marx macht keinen Unterschied zwischen den "entarteten" und also zu kritisierenden Erscheinungsformen von Religion und ihrem "Wesen"; für ihn ist und bleibt Religion in ihrem Wesen "verkehrtes Weltbewußtsein", "allgemeine Theorie dieser Welt", und "die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks "⁵⁷⁾.

Marx' Religionsbegriff ist also eher destruktiv-kritischer Natur, während der von Lunačarskij konstruktiv-kritisch ist.

Der Vorwurf des letzteren gegen seine sozial-demokratischen Zeitgenossen, für die Religion lediglich das "Opium des Volkes" ist und somit verschwinden muß, - der Vorwurf nämlich, daß sie die Religion nur an den "Kleidern" zu fassen kriegten, nicht aber an ihrer "Seele", müßte also auch Marx treffen⁵⁸⁾.

Man muß sich deshalb fragen, weshalb Lunačarskij von Marx noch einmal zu Feuerbach und zu dessen schon abgetaner Frage nach dem "Wesen der Religion" zurückkehrt - allerdings mit dem Wissen der Marxschen Gesellschaftstheorie im Hintergrund und mit der positiven Vorgabe, daß diese Frage immer noch sinnvoll ist, daß es an der Religion ein zu Bewahrendes gibt.

Wenn Lunačarskij als begeisterter und überzeugter Marxist von Jugendjahren⁵⁹⁾ das Religionsproblem noch einmal aufrollt - mit dem vorgezogenen Ergebnis, daß der Marxismus eine Religion sei - so muß dem das Empfinden vorausgehen, daß der Marxismus, zumindest in der von Lunačarskij rezipierten Gestalt, Mängel aufweist und Probleme offenläßt.

a) Kritik am orthodoxen Marxismus

In der Einleitung zu seiner 1905 erschienenen Sammlung von Studien "Étjudy..."⁶¹⁾ schreibt Lunačarskij:

Zum ersten Mal lernte ich den sogenannten "Marxismus" vor relativ sehr langer Zeit kennen, und zwar im Jahre 1892⁶²⁾

Für ihn, den damals siebzehnjährigen, sei der Marxismus nicht nur "eine bestimmte Gesellschaftslehre sondern eine ganze Weltanschauung" gewesen. Dennoch habe er im Marxismus auf einige Fragen keine Antwort gefunden.

Diese Fragen zu beantworten im Geiste meiner allgemeinen Weltanschauung, Antworten auf sie zu finden, welche sich auf natürliche Weise zu meinen marxistischen Anschauungen fügten - das war das wesentliche Erfordernis, das ich empfand⁶³⁾.

Aber in einem Marxismus, der im "Kampf ums Dasein" und im "Kampf um die Herrschaft über die Natur" den Hauptmotor der Geschichte sah und den Klassenkampf als ihren "Mechanismus" lehrte, trat der Mensch nur als "äußeres Objekt, als eine besondere Art Transmissionspunkt" auf⁶⁴⁾. In der wissenschaftlichen Analyse erschien, so Lunačarskij, das menschliche Leben nur als Schaltstelle "gesetzmäßiger energetischer Prozesse"⁶⁵⁾.

Daneben sei aber "als unzweifelbare Tatsache auch noch das Bewußtsein gegeben"⁶⁶⁾. Hierbei sei für ihn von besonderem Interesse die Frage nach der Erkenntnis gewesen.

Auf der Suche nach einer Anschauung von der Erkenntnis, die alle meine Anforderungen befriedigen und sich

zugleich ohne Zwang mit den Wahrheiten des Marxismus zusammenfügen würde, hatte ich das Glück, die biologische Erkenntnistheorie Richard Avenarius' und die Ansichten Ernst Machs zu dieser Frage kennenzulernen⁶⁷⁾.

Das erste Gebiet also, auf dem Lunačarskij vom Marxismus unbefriedigt war, war das der Erkenntnistheorie. Dieses Gebiet sei für ihn zwar von großem Interessen gewesen (und es hat auch seine Bedeutung als Basis für wert- und religionsphilosophische Urteile); wichtiger jedoch - auch für unseren Zusammenhang - war ihm ein anderes Problem, mit dem wir auf die grundlegende Fragestellung seiner späteren 'Religionsphilosophie' treffen: das Problem des "Werturteils" (ocenka).

Bei den Bemühungen, in biologischen Termini das Problem der Schönheit zu lösen, kam ich zu der Überzeugung, daß die biologischen Erscheinungen, die den ästhetischen Emotionen zugrundeliegen, auch entschieden allen Bewertungen zugrundeliegen; alle menschlichen Werturteile standen vor mir als Weiterentwicklungen und Variationen einer Grundwertung, deren Wurzel die Lebensgier ist (žadžda žizni).

Um diese beiden Angelpunkte: Erkenntnis und Werturteil wird sich die Auseinandersetzung Lunačarskijs und seiner Gesinnungsgenossen mit dem orthodoxen Marxismus drehen. Dabei wird er das Gebiet der Erkenntnistheorie bald mehr in den Zuständigkeitsbereich Bogdanovs rechnen und sich selbst das Feld der Ästhetik, das bei ihm auch die Ethik umfaßt, vorbehalten⁶⁹⁾.

In seiner nächsten, 1906 erschienenen Aufsatzsammlung "Otkliki žizni"⁷⁰⁾ präzisiert Lunačarskij diese beiden

Bereiche als der Bearbeitung und Überarbeitung durch überzeugte Marxisten bedürftig. Hier taucht das Problem des "Werturteils" allerdings unter dem Begriff der "Psychologie" auf:

Die menschliche Psychik, die individuelle wie die kollektive, ist ein außerordentlich feiner und komplizierter Mechanismus. Wie nämlich das "Sein" das Aufkommen, die Entwicklung und den Tod dieser oder jener Idee bestimmt, wie sich in den Herzen der Enthusiasmus entzündet, oder wie sich Apathie über sie ergießt, auf welche Weise sich kollektive Ziele in ein individuelles Ideal verwandeln, das so mächtig ist, daß vor seinen Forderungen alle egoistischen Instinkte bis hin zum Selbsterhaltungstrieb verstummen - dies sind einige aus dem Meer von Aufgaben, die die Psychologie uns stellt⁷¹⁾.

Es ist klar, daß es hier trotz leicht veränderter Terminologie wieder um die eine der beiden Grundfragen Lunačarskijs geht: die des Werturteils, d.h. letztlich um die Begründbarkeit einer Ethik auf marxistischer Basis. Denn wenn gefragt wird, wie "in den Herzen" der (handelnden) Individuen "Enthusiasmus" oder "Apathie" entstehen, wie ein "kollektives Ziel" zu einem "individuellen Ideal" werden kann, dann geht es um das Problem, auf welcher (ethischen) Grundlage ein Individuum eine kollektive Zielsetzung positiv bewerten und zu seiner eigenen machen kann.

Dies führt Lunačarskij folgerichtig weiter zur Kritik an der "marxistischen Soziologie". Sie beschäftige sich lediglich mit der Wirkung der Umgebung auf die Handlungen der Individuen, vor allem aber der Massen. Jedoch das, was innerhalb des Individuums vorgehe, "die Arbeit des psychischen Übertragungsmechanismus"⁷²⁾, ignoriere die marxistische Soziologie⁷³⁾.

Für das Gebiet der Erkenntnistheorie verweist Lunačarskij jetzt ausdrücklich auf den "Empiriomonismus" Bogdanovs:

Wenn ich auch die Ideen des Genossen Bogdanov bei weitem nicht in ihrer Gesamtheit teile, so muß ich doch darauf hinweisen, wie fruchtbar die Verbindung zwischen den Resultaten der neuesten wissenschaftlich-philosophischen Gedanken und den Grundgedanken des Marxismus ist, die er seinen Forschungen zugrundelegt⁷⁴⁾.

Lunačarskij nennt als Vertreter dieser "neuesten wissenschaftlich-philosophischen Gedanken" unter anderen Maxwell, Hertz, Ostwald, Mach und Avenarius und stellt fest:

Der Marxismus wird diese Ideen aufnehmen, weil sie ihm verwandt sind; er wird sie umarbeiten und damit den großartigen Tempel der proletarischen Philosophie festigen und erweitern⁷⁵⁾.

Eine marxistische Erkenntnistheorie hat nach Lunačarskijs Überzeugung in die Richtung zu gehen, in die Bogdanovs Empiriomonismus weist, der "die Herbeiführung einer sozialpolitisch gemeinten prinzipiellen Einheit der Erfahrung (...) zum Ziel" hat⁷⁶⁾.

In "Religija i socializm" (Bd.I) schließlich wird die Kritik am orthodoxen Marxismus noch klarer. Hier weist Lunačarskij zunächst darauf hin, daß es neben der "proletarischen Weltanschauung" auch noch eine "proletarische Weltbewertung" gebe (miroocenka), welche wie die erstere

natürlich relativ vergänglich (prechodjaščaja) und, auf jeden Fall, eine rein menschliche, subjektive Form des Empfindens ist⁷⁷⁾.

Diese Erkenntnis erlaubt es Lunačarskij, eine "normative", "biologische Ästhetik" zu konstruieren. Damit ist eine Ethik gemeint, die auf dem obersten Kriterium der "Lebensmaximierung" gründet⁷⁸⁾.

An dieser Stelle muß man sich erinnern, mit welchen Begriffen Lunačarskij seinen 'religions-philosophischen' Ansatz gewonnen hat.

Es war dies zunächst das "Glücksstreben" des Menschen als Motor der Geschichte – oder, in Kantischer Formulierung: die "Forderungen der praktischen Vernunft"⁷⁹⁾. Verweist solche Terminologie schon (aus marxistischer Sicht allzu sehr) in die Nähe Kantscher und neukantianischer Ethik, so erst recht das "Ideal", welches in Lunačarskijs Religionsverständnis einen zentralen Platz einnimmt.

Religion ist nämlich "Praxis", und das "Ideal" stellt genau die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen her, die bei Kant Voraussetzung für eine Ethik ist⁸⁰⁾.

Und es geht Lunačarskij schließlich um nichts anderes, als um das Problem, wie die subjektive Entscheidung des Individuums für das "Ideal" – wie also das Werturteil, das der Praxis des Kampfes für den Sozialismus vorausgehen muß, begründbar wird.

Lunačarskij befindet sich damit in unmittelbarer Nähe der russischen Neukantianer, die sich zum ersten Mal in dem Sammelband "Problemy idealizma" (Probleme des Idealismus, 1903)⁸¹⁾ artikulieren. Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß er seinen Begriff der "biologischen Ästhetik" vor allem in Auseinandersetzung mit und in Absetzung von Berdjaev, einem der Exponenten des russischen Neukantianismus und früheren Marxisten, gewinnt.

Schon gleich zu Beginn von "Religija i socializm" stellt Lunačarskij ja fest, daß bereits 1898 er und Berdjaev an demselben Problem gearbeitet hätten⁸²⁾. Berdjaev verläßt jedoch in den folgenden Jahren die gemeinsame Ausgangsbasis: den Marxismus, während Lunačarskij an dieser Grundlage festhält. Mit seinem Begriff der "biologischen Ästhetik" und dem damit verbundenen obersten Kriterium des "Lebensmaximums" versucht er offensichtlich, sich vor dem Sündenfall des Neukantianismus zu schützen. Dort wird nämlich die Nicht-Ableitbarkeit eines Werturteils aus der wissenschaftlichen ("objektiven") Analyse der Gesellschaft und der Geschichte zum hauptsächlichsten Kritikpunkt am Marxismus:

Der erste, allgemeinste (Grundsatz des Neukantianismus) lautet, daß selbst dann, wenn die Marxsche Geschichtsphilosophie mit ihrem Glauben an die Unvermeidlichkeit des Sozialismus recht hat, aus dieser Theorie nicht folgt, daß der Sozialismus ein Wert ist, den man akzeptieren muß⁸³⁾.

Indem nun Lunačarskij das oberste Kriterium des "Lebensmaximums" zunächst evolutionistisch aus den Entwicklungsgesetzen der Natur herleitet und als lenkendes Prinzip für alles Organische, das Leben überhaupt - also auch für den Menschen und seine Geschichte erkennt oder besser anerkennt, bewahrt er zumindest den Schein der Ableitbarkeit des Werturteils aus der Erfahrungswelt, das dann zum tätigen Einsatz des Individuums für den Aufbau des Sozialismus führen soll.

Zieht man jedoch die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieses Begriffs in Betracht, so scheint er doch in erster Linie aus dem Bedürfnis einer Grenzziehung entstanden zu sein und aus dem Versuch heraus, Wissenschaftlichen Sozial-

lismus als "mirovozzrenie" - objektive Weltanschauung - und Wissenschaftlichen Sozialismus als "miroocenka" - subjektive Weltbewertung - aus einem gemeinsamen obersten Prinzip (Monismus!) abzuleiten. (Dies gilt für die gesamte Konstruktion des Marxismus als "Religion": Die subjektive Seite soll wieder in ihre Rechte eingesetzt werden.)

Auf seine Nähe zu den Neukantianern weist Lunačarskij selbst indirekt hin. Die "idealisierten" ehemaligen Marxisten seien sozusagen von derselben Notwendigkeit ausgegangen wie er:

Herr Berdjaev hat die Aufgabe genau formuliert: (...), ist es unmöglich zu beweisen, daß der Sozialismus das gegenwärtig denkbar höchste Gesellschaftsideal ist, ungeachtet der Interessen dieser oder jener Klasse und ungeachtet der Frage der Unvermeidbarkeit seines Eintretens⁸⁴⁾?

Und den "rechtgläubigen Marxisten" wirft Lunačarskij vor, daß sie diese "Frage und Aufgabe einfach nicht gesehen haben, wo Berdjaev sie sah"⁸⁵⁾.

Der Gegner, gegen den sich Lunačarskijs Vorwurf der Vernachlässigung der Wert-Frage vor allem richtet, ist un schwer auszumachen: Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen mit den "Orthodoxen" fällt meist der Name Plechanovs - und als dessen westliches Pendant Kautsky⁸⁶⁾.

Lunačarskij findet bisweilen herbe Worte für Plechanov, den "Vater des russischen Marxismus"⁸⁷⁾:

Er habe Marx nicht verstanden sondern "verzerrt"⁸⁸⁾; Marx sei in seiner Jugend schon weiter als Plechanov gewesen⁸⁹⁾; insgesamt werden die Orthodoxen als "Wächter im marxistischen Museum"⁹⁰⁾ und als "Marksisty-fatalisty" (Marxisten-Fatalisten) bezeichnet⁹¹⁾.

Für den Marxismus in der Plechanovschen Verkürzung, so Lunačarskij, genügten zwei Thesen als Ausgangspunkt für die gesamte Weltanschauung:

Der Sozialismus nützt dem Proletariat;
 der Sozialismus wird eintreten nach den Gesetzen
 der Entwicklung und der Auflösung der kapitali-
 stischen Gesellschaft⁹²⁾.

Dies ist für Lunačarskij ein "verkürzter Standpunkt"
 (uskoe suždenie)⁹³⁾, den er als "plechanisierten Marx"
 (plechanizirovannyi Marks) bezeichnet und bestreitet⁹⁴⁾.

Im Zuge seiner Überlegungen zu Kautsky, dem 'westlichen
 Plechanov'⁹⁵⁾, bezweifelt Lunačarskij,

daß die gesellschaftlichen Ziele ausschließlich
 aus der Erkenntnis der gegebenen materiellen Grund-
 lagen erschlossen werden können⁹⁶⁾;

und behauptet,

die Wissenschaft (= Wissenschaftlicher Sozialismus)
 höher als das Ideal zu stellen, ist fast dasselbe,
 wie wenn man das Teleskop für wichtiger als das
 Auge hält⁹⁷⁾.

(Dieser Vergleich verdeutlicht sehr anschaulich das An-
 liegen Lunačarskijs: das Gewicht von der "objektiven"
 Seite - dem Objektiv des Teleskops - in Richtung auf die
 "subjektive" - das Auge des Betrachters - zu verlagern.)

Mit dem Namen Kautskys war sie schon angedeutet:

Die Parallelität der Auseinandersetzungen in der russi-
 schen Sozialdemokratie und in der westeuropäischen.

Auch hier im Westen ließen die "Umbrüche in der (dt.)
 Sozialdemokratie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts"⁹⁸⁾

die Frage nach dem Menschen als Subjekt der Geschichte in neuer Schärfe hervortreten. Ein zeitgenössisches Zitat mag belegen, daß auch hier Kritik daran laut wurde, daß im System des Wissenschaftlichen Sozialismus der Mensch nur als "Transmissionspunkt" objektiv wirkender Kräfte vorkam⁹⁹⁾:

Nur wer die Bildungs- und Kulturaufgaben der Partei zu bearbeiten hat, ist an einer theoretischen Klärung des Problems Mensch interessiert; über diesen engen Fachbereich hinaus fragt man nach dem Menschen überhaupt nicht¹⁰⁰⁾.

In diesem Zusammenhang sei auch an die Auseinandersetzung zwischen Kautsky und Eisner 1905 im "Vorwärts" (und "Neue Zeit") um die "ethisch-ästhetische" und "ökonomisch-historische" Denkweise erinnert¹⁰¹⁾. Die Positionen entsprechen den von Plechanov einerseits und Lunačarskij andererseits eingenommenen in Rußland.

Die zuletzt angestellten Überlegungen erschienen notwendig, da Lunačarskij's Konstrukt einer neuen Religion nur dann richtig verstanden und gewürdigt werden kann, wenn der Ort der Problemstellung bekannt ist. Dieser Ort - innerhalb der Diskussion in der russischen Intelligenz, aber auch im westeuropäischen Rahmen - war zu bestimmen.

Schon mit der Fragestellung, die bei Feuerbach anknüpft, war es klar: Der im "grauen Mantel des Materialismus" einhergehende Marxismus hatte sich für Lunačarskij als so vital zu erweisen, daß er auf die drängenden Fragen der Zeit eine Antwort geben konnte - dazu mußte man ihn notfalls "weiterentwickeln" - ; und daß er damit die Qualität einer Religion bewies, den Vergleich mit konkurrierenden Systemen also aufnehmen konnte.

b) Die neue Religion - Gefühl und Enthusiasmus

Worin liegt nun also für Lunačarskij der Zusammenhang des Wissenschaftlichen Sozialismus mit den geheimen Hoffnungen der Menschheit, wie sie in den religiösen Mythen und Dogmen und in den sie ablösenden metaphysischen Systemen zum Ausdruck kommen¹⁰²⁾?

Die oben umrissene Kritik am (orthodoxen) Marxismus, der die "Kraft zur Synthese" und damit seine religiöse Qualität verloren hat, wird schon früher als 1909 ausgesprochen. ("Synthese" meint hier die Fähigkeit, "Ideal" und "wissenschaftliche" Analyse in der (religiösen) Praxis zusammenzubringen, vor allem aber der subjektiven, emotionalen Seite ihr Recht zu lassen.)¹⁰³⁾ In einer vermutlich schon Ende 1903 geschriebenen Polemik gegen die Verfasser des Sammelbandes "Problemy idealizma"¹⁰⁴⁾ formuliert Lunačarskij sein Programm:

Wenn die Vernunft sich als stärker erweist (als das "Herz" R.S.), dann muß das Herz neue Lebensprinzipien ausarbeiten, eine neue Moral, eine neue Religion¹⁰⁵⁾.

Als Beispiel für einen solchen Vorgang führt Lunačarskij Nietzsche an.

Der Stellenwert des "Gefühl" ("Herz") innerhalb eines philosophischen oder weltanschaulichen Systems entscheidet, so Lunačarskij, über dessen Religiosität oder Areligiosität:

Der Schwerpunkt liegt in der gefühlsmäßigen Verbindung des Menschen mit dem einen oder andern Objekt und nicht in der Weise der verstandesmäßigen Erklärung dieses Objekts¹⁰⁶⁾.

Solche "lebendige Verbindung" heißt für Lunačarskij "Religion"¹⁰⁷⁾. Sie soll aber nicht nur zwischen dem erkennenden und handelnden Individuum einerseits und einem System, einer Sache andererseits bestehen; sie erstreckt sich auch und vor allem auf andere Individuen, auf das Kollektiv. Wenn das Band zwischen Individuum und Kollektiv "bewußt emotional" ist, ist es religiös. (Religion ist Verbindung - aber emotionale Verbindung!)

Die Verbindung ist eben das religiöse Gefühl, von dem wir sprechen; und wenn wir es ergänzen durch den religiösen praktischen Idealismus, d.h. durch das Bestreben, die Gesetze der Natur den Gesetzen des Lebens mittels Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen, dann werden wir die ganze Religion haben in ihrer ganzen Gestalt, in ihrer durch nichts verzerzten Schönheit¹⁰⁸⁾.

Was ist es, das Lunačarskij veranlaßt, dem "emotionalen Sinn" der Marxschen Philosophie nachzuspüren, um zeigen zu können, daß "diese Philosophie religiös ist"¹⁰⁹⁾?

Es geht um die (Wieder-) Entdeckung des Enthusiasmus als einer höchst intensiven Lebenseinstellung, die das Individuum seine Grenzen durchbrechen läßt. Grenzen, sowohl seinen geschichtlichen Ort betreffend - von der Gegenwart zur Zukunft - , als auch bezüglich seiner sozialen Stelle - vom Individuum zum Kollektiv.

Enthusiasmus ist für Lunačarskij jene emotionale Einstellung, die im Individuum die Bereitschaft wecken kann, sich für Ziele einzusetzen, die jenseits seiner konkreten und direkt erfahrbaren Wirklichkeit liegen, und solche Ziele als die eigenen anzuerkennen, die sich eine Gemeinschaft oder die "Gattung" überhaupt setzt.

Unter diesem Blickwinkel der Freisetzung von Energien ist der Enthusiasmus das, was den alten und der neuen Religion gemeinsam ist¹¹⁰⁾.

Lunačarskij umschreibt es mit einer von Nietzsche entliehenen Wendung: Ein "Kind des Enthusiasmus" sei die Liebe zum Fernen (ljubov' k dal'nemu) mit einem Spiegel in der Hand; wer in diesen Spiegel blickt, verliebt sich besinnungslos in das anmutige Antlitz unseres Nachkommens - des Menschgottes¹¹¹⁾.

(Bei Nietzsche heißt es entsprechend: "Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen"¹¹²⁾.)

Solcher Enthusiasmus, welcher Gegenwart, Egoismus und letztlich sogar den (individuellen) Tod besiegen kann, hat zweierlei zur Voraussetzung:

Erstens die Lebensbejahung:

Früher hieß es, die Furcht Gottes sei der Anfang der Weisheit. Wir sagen: Die Liebe zum Leben ist der Anfang der Weisheit. (....)

Die Liebe zum Leben, wir wiederholen es, muß vom Tode befreien, unsterblich machen¹¹³⁾.

Auf den Wissenschaftlichen Sozialismus angewandt lautet folglich die Devise: "Der Proletarier sagt 'Ja' zum Leben"¹¹⁴⁾.

Zweitens tritt hier das "Ideal" in seine Funktion: Das Leben ist nicht so beschaffen, daß man sich dafür begeistern könnte¹¹⁵⁾, es sei denn, man hat dem, was ist, etwas entgegensetzen, das sein soll.

c) Das Ideal

Dieses Ideal als das Sein-Sollende durchzieht als eine, wenn nicht gar die zentrale Größe den gesamten Gedankengang Lunačarskijs - nicht erst in "Religija i socializm". Es ist das, was er dem orthodoxen Marxismus als ein dem 'echten' Marxismus eigentümliches dynamisches Element entgegensetzen will.

Wenn der Sozialismus als die Gesellschaftsform der Zukunft aus den Bewegungsgesetzen der Geschichte ableitbar ist und notwendig eintreten wird, ob er bejaht wird oder nicht, kann er schwerlich die Motivation dafür liefern, daß der einzelne Proletarier alles, möglicherweise sogar sein Leben dafür einsetzt.

Steht diesem aber der Sozialismus als ein "Sein-Sollendes", als etwas Wünschenswertes, als sein "Ideal" eben, vor Augen, so wird er bereitwillig sein Leben drangeben, zumal ihn dieses Ideal seine Individualität als aufgehoben im Kollektiv erleben läßt. Es geht also darum, den Nachweis zu erbringen oder den Marxismus so zu interpretieren/ergänzen, daß das, wofür er zum Kampf auffordert, vom Einzelnen als emotional wünschenswert erfahren werden kann¹¹⁶⁾.

Anhand welcher Kriterien soll dieser Nachweis erbracht werden?

In der Auseinandersetzung mit der marxistischen Orthodoxie behauptet Lunačarskijs, die wissenschaftlich-ökonomische Analyse der materiellen Grundlagen der Gesellschaft kann die (gesellschaftlichen R.S.) Ziele abgrenzen, sie genauer bestimmen, aber wie immer es auch sei, diese Ziele müssen Etappen auf dem Weg zum Lebensmaximum sein, zum vorantreibenden Ideal des Glücks;

und jene Tatsache, daß die Menschen nach Glück streben, daß sie nach einem Glück streben können, welches nicht so sehr individuell, als vielmehr gesellschaftlich ist, - all das ergibt sich nicht aus der Erkenntnis der materiellen Grundlagen, sondern wird vom Leben selbst diktiert¹¹⁷⁾.

Dem Glücksstreben, der "Sehnsucht alles Organischen, Lebendigen nach Fülle des Lebens"¹¹⁸⁾, als dem eigentlichen Motor der Geschichte, dem die verschiedenen Antworten der Religionen korrespondieren, waren wir bei der Bestimmung des Religionsbegriffs Lunačarskijs schon begegnet¹¹⁹⁾.

Das "Leben selbst" offenbart als das ihm immanente oberste Kriterium und Entwicklungsgesetz das "Lebensmaximum", die denkbar höchste Steigerung des Lebens. Dementsprechend propagiert Lunačarskijs "Gier nach Leben, Macht, Aufschwung und Leidenschaft" als einen obersten Wert¹²⁰⁾:

Die Erbauer des Lebens, die Schöpfer seiner neuen Formen, müssen völlig andere Kriterien für die Bewertung der Menschen aufstellen. Verehren (d.h. gutheißen R.S.) kann man nur um der Stärke willen.

Stärke (sila) ist alles, was das Leben intensiver macht, es verschönert, was in der Lage ist, das reale Leben an das Ideal eines mächtigen, weitausholenden mensch-göttlichen (čeloveko-božeskoj) Lebens anzunähern¹²²⁾.

Dieses Grundgesetz des Lebens hat für Lunačarskijs jedoch nicht zur Folge, daß das Ideal der höchsten Lebenssteigerung zur totalen egoistischen Lebensverwirklichung wird. Im Gegenteil: Das Leben auf der Stufe intensivsten Vollzugs und Empfindens birgt in sich ein überindividuelles Element¹²³⁾:

Das machtvolle Leben kann nicht egoistisch sein, dafür ist es zu weit; es ergreift die andern, weckt, ruft sie, es weist auf ungeheure Taten hin, weil die Psychik des Menschen dauernder ist und weiter als sein Körper¹²⁴⁾.

So ergibt sich für das Ideal, wenn man es am Kriterium der höchsten Lebenssteigerung, des Lebensmaximums mißt, zweierlei: Für seine Bestimmung werden eine überindividuelle/kollektive (1) und eine praktische/ökonomische (2) Seite konstitutiv. Das "Ideal des Lebensmaximums" wird denn auch definiert als die "gattungsmäßige Vollendung der Menschheit", die "Macht der Gattung", der "Sieg der Vernunft über die Elemente" (Natur)¹²⁵⁾; zusammengefaßt:

Die Lebensgier, die der Arbeit (= Kampf mit der Natur R.S.) zugrundeliegt, hat als ihren natürlichen Ausdruck das Ideal der ökonomischen Mächtigkeit der Menschheit¹²⁶⁾.

Mit anderen Worten:

Die Brücke, die Lunačarskiĵ vom "Wesen der Religion" zum Wissenschaftlichen Sozialismus schlägt, ruht auf den Pfeilern Gattung (Kollektiv) und (ökonomischer) Fortschritt.

Kann man zeigen, daß der Marxismus mit seinem Kampf dem (allgemein-menschlichen) Fortschritt dient und damit zur Vervollkommnung der Gattung beiträgt, so beweist man damit seine religiöse Qualität.

d) Ideal und Fortschritt

Hier muß auf einen Widerspruch eingegangen werden, der sich in Lunačarskiĵs Gedankengang auftut. Einerseits

bildet den Ausgangspunkt für seine Revision des Marxismus die Überlegung (wie auch für Berdjaev^{126a)}), daß der Sozialismus als 'summum bonum' nicht aus der Analyse der Realität, bzw. der Bewegungsgesetze der Geschichte abgeleitet werden kann. Um diesen Punkt dreht sich die ganze Polemik gegen die Orthodoxen, allen voran Plechanov.

Andererseits versucht Lunačarskij genau dies zu tun, nämlich das "Ideal" abzuleiten, wobei seine Kriterien zunächst andere Namen haben, zuletzt aber doch der Glaube an den Fortschritt, den meß- und ableitbaren triumphiert.

Dieser Widerspruch geht auch in die Bezeichnung "Idealrealist" für Marx¹²⁷⁾ ein. Marx sei ein solcher "Idealrealist", weil er als Schüler der Utopisten und Hegels von der Frage ausgegangen sei: Wie kann das Ideal in die Realität umgesetzt werden¹²⁸⁾?

Marx' Ideal

ist noch immer jenes höchste Ideal, das von allen großen Religionen der Menschheit hochgehalten wurde: Glück und Gerechtigkeit, Freiheit und Macht über die Natur¹²⁹⁾.

Das mag zunächst so klingen, als sei das Ideal eine allgemeine, letztgültige Größe und als habe Marx nur die Bedingungen der Möglichkeit beschrieben, Wege von der Realität zum Ideal zu finden. Wenig später¹³⁰⁾ aber heißt es, Marx habe die "materielle Herkunft des 'Ideals'"¹³¹⁾ erforscht. Aus seiner Analyse der Gesellschaft folge, daß die Entwicklung (der Produktivkräfte) in sich das Ideal des Sozialismus enthalte, was sich im Proletariat widerspiegele. Die Analyse der Gesellschaft zeige, daß der Untergang des Kapitalismus "ökonomisch" den Sozialismus

und "politisch" die Diktatur des Proletariats notwendig macht:

Das Ideal kann nur siegen als Ideal des Proletariats. Das Proletariat kann nur siegen als Träger des Ideals, denn für dieses bedeutet das Verstehen der eigenen Lage, zu einem solchen Träger zu werden. Solcher Art ist die große marxistische Synthese¹³²⁾.

Wenn das Ideal auch scheinbar nicht ableitbar ist, so soll es doch seine Richtigkeit beweisen können durch den Verweis auf seine "objektive" Basis: die sozial-ökonomischen Verhältnisse,

durch den Verweis auf jene objektiven Kräfte, als deren Reflex es dient¹³³⁾.

Aus der Analyse jener "objektiven Kräfte" ablesbar ist aber das Gesetz des technischen und ökonomischen Fortschritts.

Genau hier, in diesem objektiven Faktum, sozusagen in der gesellschaftlichen Physiologie, im Fortschritt oder Rückschritt der Technik, in der ökonomischen Entwicklung oder im ökonomischen Zerfall, in der Annäherung an die Herrschaft über die Natur oder in der Entfernung von ihr - hier liegt für den Marxisten das objektive Kriterium für die Bewertung der Ideale.

Daher müsse für einen

ökonomischen Materialisten das höchste Ideal das Ideal der fortschrittlichen Klasse in einer möglichst schnell sich entwickelnden Gesellschaft sein¹³⁴⁾.

Was also in den früheren Schriften Lunačarskijs¹³⁵⁾ noch als "Lebensmaximum", "Lebensgier", "machtvolles Leben" usw. den undeutlichen Hintergrund für das subjektive Bewerten

der Welt abgab und dem "Wesen der Religion" zugrundelag, entpuppt sich jetzt als (platter) Glaube an den technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Fortschritt^{135a)}. Und da die ökonomische Basis das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt, bedeutet Fortschritt zugleich auch gesellschaftlicher, allgemeinmenschlicher Fortschritt.

Die Annäherung an das Ideal wird somit ablesbar, meßbar an der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung¹³⁶⁾. (Diese Konsequenz ist bedeutsam für die Einschätzung von Gor'kijs (und Lunačarskijs) Menschenbild in seiner Entwicklung vom emphatisch beschworenen "MENSCHEN" zum "Neuen Menschen", den er in den Fabrikhallen des jungen Sowjetstaates zu sehen glaubt.)

Folgerichtig heißt es dann auch bei Lunačarskij: "Das höchste Ideal ist das der fortschrittlichsten Klasse."¹³⁷⁾ Und die fortschrittlichste Klasse ist natürlich das Proletariat¹³⁸⁾.

In seiner Genese ist dieser Fortschrittsglaube Lunačarskijs allerdings weniger eindimensional als er in "Religija i socializm" auftritt. Wird hier faktisch die Gleichung: fortschrittlich = gut aufgemacht, so sieht Lunačarskij 1905 in seinem Artikel "Dačniki"¹³⁹⁾ den Fortschrittsglauben weniger als selbständigen und selbstverständlichen, nicht hinterfragten Wert - vielmehr beurteilt er diesen in seiner positiven, Energie freisetzenden Funktion¹⁴⁰⁾.

Der Fortschrittsglaube (vera v beskonečnyj progress nauki i tehniki), heißt es dort, mag eine Illusion sein; aber er macht den Menschen fähig, sich die Natur zu unterwerfen, den Kampf mit ihr aufzunehmen - es wenigstens zu versuchen. Der Mensch macht sich, ausgestattet mit

einer solchen Illusion (Ideal, Fortschrittsglaube), daran, in "schöpferischer Arbeit" einen "Körper für seinen Traum" zu schaffen¹⁴¹⁾.

Diese positive Funktion des hier noch als mögliche Illusion eingestandenen Fortschrittsglaubens rechtfertigt Lunačarskij mit einem Verweis auf Nietzsche:

Nietzsche lehrte, daß es dem Menschen freistehe, sich Illusionen und Träume zu schaffen, wenn sie ihn nur vorwärtsführen auf dem Weg schöpferischer Siege, zum Wachstum der Kräfte, zum königlichen Glück der Herrschaft über die Natur. Mag sogar der Traum sich als nicht realisierbar erweisen, mag das Ideal über die Kräfte gehen; es geht darum, daß der Mensch mutig ist und vorwärts strebt¹⁴²⁾.

Diese energiefreisetzende Funktion des Ideals ist noch zu spüren, wenn Lunačarskij in "Religija i socializm" 1908 schreibt, es erhöhe die Kampfmoral des Proletariats, wenn es sehe, daß seine Sache "im Lichte der Wissenschaft betrachtet richtig und groß im Lichte des Ideals ist"¹⁴³⁾.

Das Problem des oben genannten Widerspruchs wird von Lunačarskij sehr deutlich empfunden:

Der Marxismus behält einerseits seinen Charakter als Instrument der wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft - auf der anderen Seite darf aber das Ideal nicht als eine Zutat zu seiner Wissenschaftlichkeit erscheinen. Marxismus als Wissenschaft und Marxismus als Ideal sollen aus "einem Stück" sein¹⁴⁴⁾.

Das Verbindungsstück zwischen beiden (Wissenschaft und Ideal) liefert der Glaube an den Fortschritt. Bezeichnend ist dabei, daß Marx letzten Endes doch nur die deskriptive Seite des ganzen Konstrukts zukommt: Mit seinem Begriffs-

inventar kann er den Fortschritt beschreiben als der geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung immanent. Er kann darüberhinaus die Abhängigkeit des Ideals oder der Ideale vom jeweiligen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte beschreiben.

Wenn es aber darum geht, zu zeigen, daß der Fortschritt, die Lebensmaximierung einen hohen, gar den höchsten Wert darstellt, selbst dann, wenn er am Ende der Geschichte vielleicht gar nicht erreicht wird, dann beruft sich Lunačarskij nicht auf Marx sondern auf - Nietzsche!

Die emotionale Verwertbarkeit des Glaubens an den Fortschritt ist es, was ihm in Lunačarskijs System einen so hohen Stellenwert sichert. Er kann die Entscheidung für den Sozialismus erleichtern und Begeisterung für den Kampf um dessen Verwirklichung wecken. Darin liegt seine religiöse Qualität. Darum kann Lunačarskij sagen: So wie Feuerbach die Anthropologie zur Theologie erhoben habe, so hätten Marx und Engels der Ökonomie religiösen Charakter verliehen.

Marx und Engels verjagten den Idealismus aus der Geschichte, die ideelle Entwicklung der Menschheit führten sie zurück auf ihre ökonomische Entwicklung; aber eben damit haben sie den Sinn und die Bedeutung des ökonomischen Fortschritts zu hohem idealistischen Wert erhoben, ich würde sagen zu religiösem Wert¹⁴⁵⁾.

Lunačarskij übersieht allerdings nicht das doppelte Gesicht des Fortschritts: er schafft Reichtum und Armut, proletarisiert den Produzenten und konzentriert das Eigentum bei Wenigen. Erst wenn das Proletariat die Produktionsmittel übernimmt, kommt die positive Seite des Fortschritts allein zum Tragen. Erst das Proletariat als Klasse kann

den Wert von Technik und Wissenschaft - und ihren doppelten Charakter - verstehen¹⁴⁶⁾.

Der "proletarische Sozialismus" treibt also den "ökonomischen und kulturellen Fortschritt der Menschheit" voran, weil er "die einzige Kraft" ist, "die mit den Erfordernissen dieses Fortschritts völlig übereinstimmt"¹⁴⁷⁾.

Was aber ist es am Fortschritt, das seinen religiösen Charakter ausmacht, ihn zum höchsten Wert werden läßt?

Da ist zunächst die von Lunačarskij als "Seele der Religion"¹⁴⁸⁾ erkannte Wurzel des Fortschritts - das Streben (alles Organischen und) des Menschen, das Leben seiner vollen Entfaltung und Steigerung entgegenzuführen. Dieser Drang zur Vervollkommnung hat religiöse Qualität, und die Handlung, die solche Vervollkommnung vorantreibt, ist eine religiöse Handlung¹⁴⁹⁾.

Fortschritt wird dabei zunächst¹⁵⁰⁾ noch allgemein als Weiterentwicklung und Lebensentfaltung verstanden. Das "Leben" stellt den obersten Wert dar, folglich ist die Bejahung, die bedingungslose Lebensbejahung, der Beginn der Religion.

Hinzu kommt - auch nach der Kritik der positiven Religionen, nach dem Tod der Götter - die Überzeugung, daß der Mensch alles das, was er bisher in den Zuständigkeitsbereich der Götter verlagert hat, selbst bewältigen kann. Waren die Götter allmächtig, allwissend, so erkennt der Mensch jetzt sich selbst als allmächtig und allwissend; waren die Götter unsterblich und zu höchstem Lebensglück fähig, so ist jetzt der Mensch glücksfähig und kann den Tod besiegen. Der Fortschrittsoptimismus wird aus dem Glauben bezogen, daß der Mensch alles selbst bewerkstelligen kann:

Für die Arbeit, die sich auf Erkenntnis stützt, ist alles möglich¹⁵¹⁾.

Für die Erkenntnis und damit auch für den auf ihr beruhenden Fortschritt gibt es keine Grenzen¹⁵²⁾.

Dazu tritt als drittes Element die Kategorie Zukunft.

Die gegenwärtige Realität ist schlecht und die Existenz in ihr ist Kampf (mit dem Reich der Notwendigkeit). Der Optimismus, der diesen Kampf überhaupt nur sinnvoll erscheinen läßt, nährt sich aus der Entscheidung für die Zukunft - die aber nicht notwendig die eigene individuelle Zukunft sein muß. Es sei hier an die Funktion des "Ideals" erinnert. Das "Ideal" ist nicht einfach nur ein geistiger Gegenentwurf zur Realität; als zeitlich Ausstehendes weckt es vielmehr Hoffnung auf Verwirklichung und Enthusiasmus, der zukunftsorientiertes Handeln möglich macht.

Zukunft als etwas Bejahtes und Gewolltes (hierin zeigt sich der antizipatorische Charakter des "Ideals"), nicht als etwas, das ohnehin eintreten wird nach den Bewegungsgesetzen der Geschichte, ist eine der zentralsten Kategorien in Lunačarskijs System. Aus ihr wird die gesamte religiöse Dynamik bezogen¹⁵³⁾.

Im Zusammenhang mit der Kritik am orthodoxen Marxismus wurde davon gesprochen, daß ein Sozialismus, der als das notwendige und in jedem Fall eintretende Ende der geschichtlichen Entwicklung erkannt werden kann, keine Größe darstellt, die positiv bewertet, für die also eine Entscheidung gefällt werden kann. Dieser Sozialismus ist zwar auch in der Zukunft angesiedelt, es fehlt ihm aber die Dynamik, die Realität zu sich herüberzuziehen. Er ist kein "Ideal".

Lunačarskijs Problem mit dem Marxismus, von dem er in seinen frühen Aufsätzen spricht, das Problem des Werturteils, läßt sich so umschreiben: Der Marxismus ist eine umfassende Weltanschauung; er stellt die Kriterien und das Begriffsinventar bereit, mit denen gezeigt werden kann, warum die Realität so ist, wie sie ist. Darüber hinaus läßt der Begriffsapparat eine Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit einer neuen (besseren) Gesellschaft zu. Aber eben nur eine Beschreibung. Die Dynamik, die eine Entscheidung für die bessere Gesellschaft und für den Kampf ermöglichte, sie subjektiv als Wert empfinden ließ, war vielleicht vorhanden, solange die Umwälzung der Gesellschaft, die Revolution, eine "Naherwartung" darstellte. - Mit dem Eintritt der "eschatologischen Verzögerung" (die Revolution blieb aus) ging diese Dynamik verloren. Es wurde schwierig, den Sozialismus als höchstes Gut, als Ideal eben, zu propagieren.

Mit dem Begriff des Fortschritts scheint nun Lunačarskijs eine Kategorie gefunden zu haben, die dem Marxismus zugrundeliegt, und die es sozusagen systemintern erlaubt, den Sozialismus als höchsten Wert, als mit dem allgemeinemenschlichen Ideal übereinstimmend zu beweisen. Dabei fiel aber auf, daß dem Marxismus vorwiegend die schon erwähnte deskriptive Rolle zugesprochen wird; während der Dynamik freisetzende Entwurf einer besseren Zukunft, eines neuen Menschen nicht aus diesem System bezogen wurde. Marx liefert die Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit dessen, was ist und was sein soll. Wer aber liefert den aus der Kritik der Realität erwachsenen und eine neue Realität antizipierenden Entwurf dessen, was sein soll?

Der Name Nietzsches war schon einige Male gefallen.

4. Nietzsche als "Gotterbauer"

Wenn Nietzsche zum wichtigen Stützpfeiler eines Systems werden soll, das sich betont marxistisch gibt, so setzt dies voraus, daß das heute (und schon zur Zeit Lunačarskijs) üblich gewordene Interpretationsmuster, das einen "Gegensatz von Marx und Nietzsche als Individualisten und Kollektivist" ¹⁵⁴⁾ voraussetzt, nicht gilt. Ein Gegensatz, der inzwischen von manchen Nietzsche- und Marx-Interpreten als "gefährliche Halbwahrheit" erkannt wird ¹⁵⁵⁾.

Ein ausführliches Zitat aus "Meščanstvo i individualizm" (1909) ¹⁵⁶⁾, das Lunačarskijs Bekenntnis zu Nietzsche in gebündelter Form enthält, zeigt, daß dessen Nietzsche-Verständnis eben jenes Rezeptionsmuster unterläuft:

... die Seele von Nietzsches System, sofern es bei ihm ein System gab, ist der "Machthunger", die Verliebtheit ins Leben, in sein Aufblühen, seinen Fortschritt. Nietzsche spricht gern von Menschen, die sich nach dem fernen Trugbild (prizrak) sehnen, die für die Zukunft arbeiten, die sich selbst verleugnen. - Brücken-Menschen-Pfeilen, die ans andere Ufer zielen. Er ist ein Philosoph des hochgespannten Lebensaufschwungs (naprjažennyj pod'em žizni) in seiner Gesamtheit. Das Individuum selbst ist ihm überhaupt nicht wichtig, es ist ihm (nur) wichtig als Kraft, die die Kultur errichtet. Der Übermensch ist ihm nicht ein starres Ziel sondern das Symbol des ewig wachsenden, ewig vorwärtseilenden Ideals, in dessen Verfolgung der Mensch sich ständig übertrifft ¹⁵⁷⁾.

Nietzsche sei zwar Antidemokrat gewesen, heißt es weiter, da er sich eine Höherentwicklung nur "pyramidenförmig" habe vorstellen können; dennoch stehe bei ihm alles im Dienste des Fortschritts, der Weiterentwicklung.

Aber eben dieses Prinzip des aktiven Fortschritts liegt der "Ethik" des Marxismus zugrunde. Auch Marx negiert die geheiligten Rechte des Individuums und erkennt faktisch den Vorrang der menschlichen Entwicklung vor ihm an¹⁵⁸⁾.

Mit welchem Recht kann Lunačarskij solche Gemeinsamkeit zwischen Marx und Nietzsche behaupten?

Beiden gemeinsam ist die Betonung der menschlichen Geschichte - im Hinblick auf die Zukunft der Menschheit. Bei beiden hat das Individuum zunächst nur "historisch-instrumentalen Wert"¹⁵⁹⁾ - für Marx als Kraft, die die neue, zukünftige kommunistische Gesellschaft schafft, für Nietzsche als Schöpfer, der die kommende "kummulative Kultur"¹⁶⁰⁾ bereichert.

Ebensowenig wie bei Marx die zu erkämpfende kommunistische Gesellschaft ein Selbstzweck ist, sondern die Möglichkeit der vollen Entfaltung des unentfremdeten Individuums in sich birgt - so ist umgekehrt bei Nietzsche der Übermensch der Zukunft kein Selbstzweck, vielmehr ein Instrument "zur Bereicherung einer hohen historischen Kultur"¹⁶¹⁾.

Eben in diesem Sinne scheint auch Lunačarskij Marx und Nietzsche einander anzunähern. Es sind vor allem zwei Züge an Nietzsche, die ihn diese - für ihn notwendig erscheinende Annäherung versuchen lassen: erstens die emphatische Zukunftsorientierung, symbolisiert im "Übermenschen", zweitens Nietzsches vorbehaltlose Bejahung des Lebens, die sich in der Aufforderung ausspricht, der Mensch

solle keinen Sinn in der Welt suchen, sondern ihr seinen Sinn geben - in einer Aufforderung zum Handeln also¹⁶²⁾.

Aus dem einleitenden Zitat geht zwar hervor, daß Lunačarskij diese Kategorien der Zukunft und der lebensbejahenden, sinnschaffenden Aktivität für genuin marxistische hält, dennoch erfolgt gerade bei ihrer Begründung immer wieder der Griff zu Nietzsche.

Dies soll ein Stück weit verfolgt werden, wobei zwei methodische und inhaltliche Gesichtspunkte zu beachten sind:

Es geht hier nicht um einen Vergleich zwischen Marx und Nietzsche; wichtig ist für unseren Zusammenhang vielmehr 1. die Tatsache, daß Lunačarskij in Nietzsches Philosophie offensichtlich etwas finden konnte, das ihm erlaubte, eine als Lücke empfundene Stelle im marxistischen System auszufüllen. Diese Stelle wird hier mit dem Begriff 'Entwurf' bezeichnet.

2. kommt Nietzsche hier einzig unter dem Blickwinkel seiner Interpretation und Auswertung durch Lunačarskij zur Sprache, d.h. nur in jenen Begriffen, Kategorien oder Symbolen, die für eine Annäherung oder eine Umdeutung in den Marxismus offen sein könnten.

Die Zukunftsorientiertheit des Wissenschaftlichen Sozialismus war schon im Zusammenhang mit Lunačarskijs Neubetonung der Wertfrage¹⁶³⁾ als Problem aufgetaucht: Die Analyse der Geschichte offenbart zwar den Sozialismus als ihren Zielpunkt - zeigt sie ihn aber auch als etwas Wünschenswertes, wofür sich der Kampf lohnt? Daß dies so sei, versuchte Lunačarskij zu begründen mit dem obersten Kriterium für alle Werturteile: dem "Lebensmaximum".

Läßt schon Lunačarskijs Prämisse: der Mensch als "erkennendes und wertendes Wesen"¹⁶⁴⁾ an Zarathustras Rede "Von tausend und einem Ziele" denken, wo es heißt:

Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, - er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich "Mensch", das ist: der Schätzende¹⁶⁵⁾.

- so gilt dies erst recht für jenes 'oberste Kriterium' mit welchem Lunačarskijs operiert. "Lebensmaximum", "Lebensgier", "machtvolles Leben", "Ja zum Leben", "Macht des Lebens" usw.; dies alles sind direkte Verweise auf Nietzsche als den Philosophen der "Verliebtheit ins Leben"¹⁶⁶⁾. Dementsprechend benutzt Lunačarskijs auch Nietzsches Bild vom Leben als "Wille zur Macht"¹⁶⁷⁾. Wenn es ihm darum geht, den Kampf für eine bessere Zukunft - auch wenn sie noch weit aussteht - als eine Sache darzustellen, die Begeisterung voraussetzt (eben weil die Zukunft als wünschenswert erkannt ist), verläßt er in auffälliger Weise die argumentative Ebene und verfällt - auch eine Anleihe bei Nietzsche? - in einen suggestiven Sprachstil:

Es gibt kein größeres Glück für das Individuum, es gibt keine größere Harmonie seines Lebens, als der leidenschaftliche, alles vergessende, alles umfassende Kampf: Es geht nicht um ein langes Leben, nicht um ein kärgliches Dahinexistieren, sondern um die Tage, Stunden, wo man sich an der bedingungslosen Ganzheit, der Hingabe an ein grundlegendes, mächtiges Gefühl berauscht: Es verzehnfacht sich dadurch, daß von ihm ringsum Tausende, Millionen anderer Individuen erfaßt sind. Weg mit der Berechnung (rasčet), es lebe die Begeisterung, es erstarke der Wille zur Macht, der kämpferische Instinkt¹⁶⁸⁾.

(Dieser suggestive Sprachgestus¹⁶⁹), der eben mehr appellativen als argumentativen Charakter hat, macht glaubhaft, daß Lunačarskij ein glänzender und mitreißender Redner war¹⁷⁰), stellt jedoch das Haupthindernis für den Versuch dar, seine Gedanken als 'System' darzulegen.)

Wird der gegenwärtige Kampf für die bessere Zukunft als einen Wert, der keiner Rechtfertigung durch ebendiese Zukunft bedarf¹⁷¹), mit Nietzscheanischen 'Argumenten' belegt, so gilt dies erst recht für die Zukunft selbst.

Was den Anstoß zur Selbsttranszendierung des Menschen wie der Gesellschaft überhaupt gibt, ist die "Liebe zum Fernen" (ljubov' k dal'nemu)¹⁷²) oder die "Liebe zum Künftigen" (ljubov' k grjaduščemu)¹⁷³). Sie macht die erstrebte Synthese von "enthusiastischem Sozialismus" und Marxismus¹⁷⁴) möglich; d.h. die Synthese der objektiven, beschreibenden und analysierenden Seite des wissenschaftlichen Sozialismus mit seiner subjektiven, der des wertenden Individuums¹⁷⁵).

Dazu heißt es bei Nietzsche:

Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache
deines Heute: in deinem Freund sollst du den Über-
menschen als deine Ursache lieben.

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rate ich euch nicht:
ich rate euch zur Fernstenliebe¹⁷⁶).

Mehr noch als die "Fernstenliebe" in Nietzsches Zarathustra steht das Symbol des "Übermenschen" für die Dynamik der Selbsttranszendierung des Menschen: der Mensch als die "Brücke zum Übermenschen". Im Sinne solcher Dynamik, d.h. dessen, was oben der 'Entwurf' genannt wurde, hat Lunačarskij das "Übermenschen"-Symbol voll assimiliert¹⁷⁷).

Der Übermensch als Bild des 'Entwurfs'¹⁷⁸⁾ hat auch andere Namen: der "wachsende Gott"¹⁷⁹⁾, der "noch nicht vollendete Gott"¹⁸⁰⁾, der "Menschgott"¹⁸¹⁾, usw.

Lunačarskij beansprucht Nietzsche nicht nur, wenn es darum geht, die Dynamik des Transzendierens der Gegenwart in Richtung auf eine bessere Zukunft zu beschreiben. Auch für den Entwurf eines "neuen Menschen", des 'Gottes' der neuen Religion, für den Entwurf des kollektivistischen Menschen also, beruft er sich auf Nietzsche; zumindest behauptet er¹⁸²⁾ die kollektivistische Interpretierbarkeit des Nietzscheschen Übermenschens-Symbols: Nietzsche bedarf nur noch der Ergänzung/Korrektur durch Marx, und er wird zum 'Gotterbauer':

Nietzsche hat gelitten, und, voll Schrecken sich umsehend, sah er nicht jene gesellschaftliche Kraft welche die Gesellschaft vor der Auflösung retten könnte; im Himmel eine solche Kraft suchen konnte und wollte er nicht. - Die Marxisten leiden (ebenefalls am Widerspruch dieser Welt R.S.), aber sie sehen auf der Erde eine solche Kraft und kämpfen an ihrer Seite, wobei sie im Kampf Trost und Vertrauen finden. (...) Nietzsche liebte (im Menschen R.S.) den noch nicht vollendeten Gott, (...), er liebte ihn, wie er einst sein würde¹⁸³⁾.

Ist Nietzsche als 'Gotterbauer' denkbar? Der Übermensch als Symbol für die neue Menschheit, die "göttliche" Gattung, das künftige Kollektiv? -

Eine solche Synthese von Marx und Nietzsche scheint kühn; und Lunačarskij war sich darüber durchaus im klaren. So kritisiert er zwar die nach seiner Meinung einseitige Rezeption Nietzsches als Philosophen eines übersteigerten Egoismus, wendet sich also gegen das damals schon gängige

Übermenschensklischee, er räumt jedoch andererseits ein, daß das Vorhandensein von "imperialistischen Elementen" und "Elementen der Gewalt" in Nietzsches Philosophie eine differenzierte Aufnahme erschweren¹⁸⁴⁾.

Dennoch setzt Lunačarskij der üblichen individualistischen seine eigene kollektivistische Lesart entgegen. Er unterläuft sogar die erstere, indem er dem 'schlechten', kleinbürgerlichen Individualismus der "Schwachen" Nietzsches "Ultraindividualismus" der "starken Persönlichkeit" entgegensetzt¹⁸⁵⁾. Diese Spielart des Individualismus, die vom Prinzip der absoluten Lebenssteigerung geleitet ist, kann nach Lunačarskij's Meinung solche Extensität und Intensität erreichen, daß sie die Grenze des Individuums zum Kollektiv hin durchschlägt aufgrund der ihr innewohnenden Dynamik und Eigengesetzlichkeit.

Es sei daher nicht verwunderlich, wenn "Ultra-Individualisten"

die das Recht des Starken, auf den Schwachen zu treten, verkünden, um ihres kulturellen Wachsens und der Entwicklung der höchsten Formen ihres menschlichen Genius willen, - wenn diese also recht leicht, nachdem sie ihre Fehler eingesehen haben, direkt zum sozialistischen Antiindividualismus übergehen¹⁸⁶⁾.

Wird der "Ultra-Individualist" Nietzsche also zum Philosophen eines latenten Kollektivismus?

Daß dies möglich sei, versucht Lunačarskij mit einem Aphorismus aus dem 4. Buch der "Fröhlichen Wissenschaft"¹⁸⁷⁾ zu belegen. In diesem Aphorismus über "Die zukünftige 'Menschlichkeit'" spricht Nietzsche von dem aufkeimenden "historischen Sinn":

Wir Gegenwärtigen fangen eben an, die Kette eines zukünftigen sehr mächtigen Gefühls zu bilden, Glied um Glied - wir wissen kaum, was wir tun¹⁸⁸⁾.

Dieses "Gefühl", der "historische Sinn", führe in seiner Entwicklung dahin, die Geschichte der Menschheit mit allen ihren Siegen und Niederlagen als "eigene Geschichte zu fühlen"¹⁸⁹⁾.

Dies alles auf seine Seele nehmen, Ältestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit; dies alles endlich in einer Seele haben und in ein Gefühl zusammendrängen - dies müßte doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte - eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, (...).

Dieses göttliche Gefühl hieße dann - Menschlichkeit!¹⁹⁰⁾

In der Tat wäre es ein zu enges Verständnis, würde man das "Gefühl", von dem Nietzsche hier spricht, als die emphatische Beschreibung eines nur individuellen Bewußtseinsaufschwungs verstehen. Der Charakter dieses Gefühls läßt Lunačarskijs kollektive Lesart als naheliegend erscheinen. Überdies finden sich in diesem Aphorismus auch die wichtigsten Züge von dessen Geschichts- und Menschenbild wieder:

Die Geschichte als ein Kampf mit den "Gesetzen der Natur"¹⁹¹⁾, als ein Kampf, der vorwiegend Niederlagen zeitigt, den der Mensch aber dennoch immer wieder aufnimmt. - Der neue Mensch schließlich (im gegenwärtigen als Potenz enthalten)¹⁹²⁾ als ein Wesen, in dessen Bewußtsein/Gefühl die vergangene und zukünftige Geschichte der Menschheit anwesend ist, ein Wesen mit einem kollektiven Bewußtsein also, das sich als Teil eines umfassenden Ganzen fühlt und versteht - als Teil der "Gattung".

Dieses kollektive Bewußtsein/Gefühl, das die sozialistische Praxis begleitet und sie ermöglicht, hat für Lunačarskij religiösen Charakter, ist "göttlich"; denn die Gattung ist der neue "Gott"¹⁹³⁾:

Für den Sozialisten

heißt die Realität Gattung, Menschheit; und das Individuum ist nur der einzelne Ausdruck dieses Wesens. Sozialismus ist Zusammenarbeit in Raum und Zeit. Aber indem sich das Individuum um der Gattung willen verleugnet, findet es sich zehnmal so stark¹⁹⁴⁾.

So gelesen erscheint es durchaus nicht abwegig, wenn Lunačarskij behauptet, daß Nietzsches "Ultra-Individualismus" an seinen Gipfelpunkten an den Kollektivismus angrenzt oder gar in diesen übergeht. Das bedeutet nicht, daß er aus Nietzsche etwa einen verkappten Sozialisten zu machen versucht; er weiß sehr genau den Kollektivismus der Aristokraten, der "Herren"¹⁹⁵⁾ vom sozialistischen proletarischen Kollektivismus zu unterscheiden. Es ist der "historische Instinkt", der ihn Nietzsche als Geistesverwandten erkennen läßt:

Der Ultra-Individualismus solcher begabter Naturen, wie Nietzsche wächst, entsprechend dem Gesetz vom Übergang intensiven Lebens in extensives, welches Guyau entdeckt hat, bisweilen über sich hinaus und geht in einen gattungsbezogenen historischen Instinkt über (rodovoj istoričeskij instinkt)¹⁹⁶⁾.

Im Kontext seines Aufgreifens von Nietzsches Philosophie als einer dynamischen, die Gegenwart überwindenden, versteht Lunačarskij auch dessen Amoralismus. Nietzsche ist Amoralist, weil die Moral das Leben negiert; darum kann Lunačarskij sich auf ihn berufen, wenn er das (dekadente) Kleinbürgertum (meščanstvo) bekämpft: Nietzsche als "ein

großer Feind der Dekadenz, ein großer Verteidiger des Lebens" ¹⁹⁷⁾ .

Im Sinne dieser Nietzscheschen Lebensbejahung wird der Amoralismus in Lunačarskijs 'System' sogar zum Baustein für den künftigen Sozialismus. Er ist notwendig, weil er den Weg frei macht für die Schaffung einer neuen, lebensbejahenden Moral und somit eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft; er hat also eine positive Funktion ¹⁹⁸⁾ :

Nietzsche würde sagen: der Egoismus des Menschgottes (Übermensch, Herrenmensch R.S.) ist wohltuend wie ein Gewitter ¹⁹⁹⁾ .

Fassen wir zusammen:

Lunačarskijs Umgang mit Nietzsche ist von Beginn seiner publizistischen Tätigkeit dokumentiert ²⁰⁰⁾ . Dieser Umgang ist aber nicht kritisch-abweisend, sondern, wie sich gezeigt hat, kritisch-integrierend. Lunačarskij hat von Nietzsche offensichtlich wichtige Impulse für seine Weiterentwicklung als Marxist bezogen; und mit der Einschränkung auf die Zeit bis 1915 etwa ist die Bezeichnung "Nietzschescher Marxist" ²⁰¹⁾ durchaus zutreffend. Lunačarskij assimiliert Nietzsche mehr oder weniger organisch seinem marxistischen Weltbild nach dem oben schon angedeuteten Prinzip:

Der (orthodoxe) Marxismus hat seine Stärke auf der objektiven, deskriptiven Seite. Er liefert die Beschreibung der Bewegungsgesetze von Geschichte und Gesellschaft, wie sie war und ist; und er kann die Bedingungen der Möglichkeit einer zukünftigen Gesellschaft beschreiben, sogar den Sozialismus als Zielpunkt der Geschichte erkennen. Aber eben nur soviel:

Was wissenschaftlich kommen soll, die notwendig ökonomisch-institutionelle Änderung, ist bei Marx bestimmt,

aber dem neuen Menschen, dem Sprung, der Kraft der Liebe und des Lichts, dem Sittlichen selber ist noch nicht die wünschenswerte Selbständigkeit in der endgültigen sozialen Ordnung zugewiesen²⁰²⁾.

So lautet in den Worten Ernst Blochs Lunačarskijs Problem. In den Fragen der Ethik zeigt sich die Objektivität des Marxismus als Schwachpunkt: Das wertende Subjekt kommt in diesem Weltmodell nicht vor, droht zumindest, zu einer negligeablen Größe zu werden. Das Individuum, der Proletarier, muß aber die Geschichte als seine Geschichte, die Zukunft als seine Zukunft begreifen und bewerten können, damit er sich für den Kampf jetzt und den Sozialismus danach entscheiden kann.

Die Dynamik (bei Bloch der "Sprung"), die durch die Besinnung auf den Selbstwert des Menschen, durch seinen "Stolz"²⁰³⁾, durch die vorbehaltlose Bejahung des Lebens und des Kampfes (auch ohne Erfolgsgarantie)²⁰⁴⁾, und schließlich durch den Entwurf des Menschen in die Zukunft hinein (der Mensch als Übergang)²⁰⁵⁾ freigesetzt wird - diese Dynamik bezieht Lunačarskij von Nietzsche. Hier finden sich die Wurzeln für seine neue, wahre "Religion des Fortschritts"²⁰⁶⁾: In seinem Kampf gegen den statischen, entwurfslosen orthodoxen Marxismus (aber auch gegen den Neukantianismus) wird Nietzsche zum wichtigsten Waffenlieferanten.

Es gilt also, Nietzsche als eine wichtige Quelle festzuhalten, aus der sich das "Gotterbauertum" Lunačarskijs²⁰⁷⁾ speist:

Die Kraft von Nietzsches Ultra-Individualismus beruht im verdeckten oder potentiellen "Anti-Individualismus", in der Religion der Gattung, deren leidenschaftlicher Adept er war²⁰⁹⁾.

5. Die Entfaltung der neuen Religion

a) Der neue Mensch

Lunačarskij zeichnet - ebenso wie Gor'kij - eine dynamische Sicht des Menschen aus. Der Mensch, der "des Menschen Gott" ist, ist nicht bloß der Alltagsmensch, wie er begegnet, sondern der Mensch in seinen "Möglichkeiten"²¹⁰⁾. Diese Möglichkeiten gilt es zu entdecken und aktiv zu entwickeln; darin besteht die neue Religiosität:

Der Glaube des aktiven Menschen ist ein Glaube an die Zukunft der Menschheit, seine Religion ist ein Gesamtheit von Gefühlen und Gedanken, die ihm zum Teilnehmer am Leben der Menschheit und zum Glied in jener Kette machen, welche sich zum Übermenschlichen hin erstreckt, zu einem schönen und mächtigen Wesen, zu einem vollendeten Organismus, in welchem Leben und Vernunft den Sieg über die Elemente (= Natur) feiern werden²¹¹⁾.

Die Entwicklung zum kollektiven Übermenschlichen ist im Menschen "biologisch" und "sozial" angelegt²¹²⁾. Ihn kennzeichnet

1. der Wunsch, sich allseitig und ganz zu entwickeln, alle seine Empfindungen und Fähigkeiten "integral" auszubauen. Dies ist aber letztlich nur in dem durch das Proletariat erkämpften Kollektiv möglich²¹³⁾.

2. das Streben nach Glück - ursprünglich ein "biologisches" Faktum, wie das allem Organischen innewohnende Prinzip der Lebenssteigerung zeigt²¹⁴⁾. Dies Glücksstreben führt aber notwendig über das Individuum hinaus zum Kollektiv. Glück bekommt "ästhetischen Wert"²¹⁵⁾; letzten Endes führt auch dieses oberste Prinzip zum Sozialismus, denn "der Mensch ist des Menschen - Genuß"²¹⁶⁾;

3. das Streben - vor allem bei "großen Persönlichkeiten"-, etwas Großes zu schaffen. Daraus resultieren die "großen Gefühle", das "Verlangen nach Zusammenarbeit"²¹⁷⁾.

Lunačarskij vertritt also die Meinung, daß der Mensch seinem innersten Wesen, seiner innersten Veranlagung nach und in seinem aktiven Verhalten auf das Kollektiv hin angelegt sei. Der Wissenschaftliche Sozialismus als die Religion des wahren Kollektivismus führt den Menschen somit seiner eigentlichen Bestimmung entgegen. Ist die "Menschheit", die "Gattung", das Kollektiv als der wahre "Gott" erkannt, so heißt es folgerichtig:

Wir alle sind Teilhaber (des neuen Gottes): die Verneigung vor ihm ist keine Verneigung mehr, sondern in Wahrheit ein Zusammenfließen, der brüderliche Kuß der Liebe zur eigenen Gattung, ein Vorgesmack vom ganzheitlichen (cel'nyj) Menschen, der in unseren noch armen und ohnmächtigen Körpern lebt²¹⁸⁾.

Wurde bei der allgemeinen Bestimmung des "Wesens der Religion" das Gefühl der "Verbindung mit einem höheren Prinzip" als konstitutiv erkannt²¹⁹⁾, so kann sich jetzt der Wissenschaftliche Sozialismus als die "religiöseste aller Religionen" bezeichnen²²⁰⁾; denn das "höhere Prinzip", mit dem sich der Sozialdemokrat verbunden fühlt, ist nicht ein abstraktes, eingebildetes, ihn beherrschendes Wesen, sondern die "Menschheit", als deren Teil und Ausdruck er sich weiß²²¹⁾.

Wenn der Proletarier/Sozialdemokrat sich für die Verwirklichung dieses höheren Prinzips einsetzt, kann er nicht, wie in den früheren Religionen, betrogen werden; denn der Gegenstand seiner Verehrung ist in der Realität schon im Keim vorfindbar und in der aufbauenden (stroit') Praxis

zu verwirklichen. Versteht sich der Mensch (Proletarier) als die "Brücke zum Übermenschen", zum neuen, kollektiv organisierten Menschen, zu seinem eigenen 'Entwurf' also, den er gutheißt, so wird er auch bereit sein, sich für dieses Ziel zu opfern; denn er tut dies für sich selbst:

Wo Selbstaufopferung im Namen eines großen Zieles zur normalen Erscheinung wird - dort weht der religiöse Geist über den Häuptionern der Menschen, dort herrscht der Geist der Gattung, das Streben nach großen Errungenschaften der Zukunft, dort schmie-den sich die Individuen zusammen im Aufbruch zu künftigem Glück und künftiger Vollendung, dort un-ternimmt der Mensch Anstrengungen, seine Begrenzt-heit zu besiegen und Gott zu schaffen (sozdat' boga) aus sich und seinen Brüdern²²²⁾.

Das "große Ziel", dem sich der Einzelne zu opfern bereit sein soll, ist der Sozialismus; und der "Gott", den er durch seinen tätigen Einsatz schafft, ist die Menschheit, die Gattung - jenes "höhere Prinzip", mit dem er sich verbunden und als dessen Ausdruck er sich weiß²²³⁾.

Lunačarskij verwendet die Begriffe "Gattung" und "Menschheit" meist synonym, wobei er sich mit dem Terminus "Gattung" bewußt an Feuerbach anschließt. Allerdings erhält dieser Begriff eine betont historische Dimension; er soll

das Bestreben des Sozialismus unterstreichen, die ganze Menschheit in ihrer Vergangenheit und Zukunft und in ihrem gesamten Umfang zu einer großen Einheit zu organisieren²²⁴⁾.

Ebenso wie bei dem Begriff "Mensch" ist bei jenen von "Gattung" und "Menschheit" eine eigentümliche Ambivalenz zu beobachten:

|
 Man könnte sie als 'eschatologische Spannung' bezeichnen. Der Mensch ist einerseits das real existierende Wesen mit seinem Unglück und Sehnen nach Glück, seinen Bedürfnissen und seiner Begrenztheit; zugleich aber ist er ein Anspruch, eine Potenz, die über sich selbst hinausweist: Der Mensch als die Brücke zum Übermenschen ist dieser Übermensch als Entwurf. Solche Eschatologie muß als christliches Erbe im atheistischen System der neuen Religion erkannt werden.

Gleichermaßen verhält es sich mit der "Menschheit"; sie ist real erfahrbar als aufgesplittert in Individuen mit einander widerstreitenden Interessen. Zugleich aber enthält sie in sich den Keim zur "Gottwerdung", die Möglichkeit, sich zur "Gattung", zum neuen "Gott" zu organisieren. Die Menschheit braucht nicht mehr auf ein Jenseits zu hoffen, wo sich alles fiktiv zum Guten wenden wird, sie besitzt vielmehr in sich die Dynamik zur Selbsttranszendierung, zur Neuschaffung ihrer selbst als "Gattung", d.h. als "Gott":

Aber es kommt eine Zeit des religiösen Realismus; alles wird an seinen Platz gestellt; das einzig Göttliche ist die menschliche Gesellschaft selbst, allerdings natürlich in ihrer Entwicklung, in ihrer Potenz²²⁵⁾.

"Mensch" und "Menschheit" (Gattung) bewahren also in ihrer säkularisierten Gestalt die christliche/neutestamentliche Eschatologie der Predigt vom (nahen) "Gottesreich".

b) Der neue Gott

Die "Idee Gottes"²²⁶⁾ im Sinne der "religiösen Idee" bei Gor'kij²²⁷⁾ hat sich für Lunačarskij selbstverständlich erledigt: Es gibt keine Götter über oder neben dem Menschen. Die Arbeit, verstanden als erkennendes und ziel-

gerichtetes Handeln des Menschen an der Natur, hat den "Tod der Götter" herbeigeführt²²⁸⁾. Im Gefolge von Feuerbachs Religionskritik bleibt "Gott" jedoch das Symbol für das "Menschliche" in seiner "höchsten Potenz"²²⁹⁾. - Der einzige Fehler des christlichen Gottes: es gibt ihn nicht²³⁰⁾!

Der Gott (das "Ideal") des Judentums und des Christentums war einerseits das "Ideal der sozialen Gerechtigkeit"²³¹⁾ und andererseits Ausdruck für den "Triumph des Geistes über die Materie"²³²⁾.

Dieses "Ideal", so Lunačarskij, bringt Marx in "gereinigter, rein-anthropologischer Form"²³³⁾ wieder; "rein-anthropologisch" im Sinne der Feuerbachschen Reduzierung der Theologie auf die Anthropologie, bereichert um das historisch-dynamische Element:

Das soziale Leben ist Kampf mit der Natur um der Unterwerfung der Elemente unter die Vernunft willen, deren Träger der Mensch ist, die menschliche Gattung. ("Triumph des Geistes" R.S.) Die menschliche Gattung - das ist Gott. Ein wachsender Gott, ein Gott, der fast noch in der Krippe liegt zwischen Ochs und Esel, aber der einzige. Der Mensch ist des Menschen Gott²³⁴⁾.

Unter diesem (nur unter diesem) Gesichtspunkt hält Lunačarskij die "Theorie des sozialen Mythos" Sorells²³⁵⁾ auf das "neue religiöse Bewußtsein" des Proletariats für anwendbar:

Gott als Allwissenheit, Allglückseligkeit, Allmacht, als allumfassendes ewiges Leben - ist in der Tat alles Menschliche in höchster Potenz²³⁶⁾.

Indem der Mensch den Kampf mit der Natur vorantreibt, sie sich zu unterwerfen weiß, um ihr "Herr" (chozjain) zu werden, wird er zum "Gott". Aber nicht als einzelnes Individuum sondern als "Mensch überhaupt, in seinem sieghaften und ewigen Aufstieg"²³⁷⁾. Die alte "religiöse Frage", auf die alle Religionen eine Antwort zu geben versucht haben: Wie können die Gesetze der Natur und die Gesetze des Lebens miteinander versöhnt werden? Wie kann die "Unterwerfung der Natur" und das "Maximum der Lebensentfaltung" erreicht werden²³⁹⁾; diese Frage läßt sich jetzt übersetzen: Wie kann der Mensch zum "Menschen", d.h. zur "Menschheit" oder "Gattung" erlöst werden? Und die Antwort lautet: Die Menschheit wird nicht erlöst durch die Menschwerdung Gottes - denn Gott gibt es nicht -; sondern durch die Gottwerdung des Menschen.

Diese Gottwerdung, Erlösung, ist gleichbedeutend mit der immer vollkommener werdenden Herrschaft des Menschen über die Natur, d.h. mit dem Fortschritt, der durch die Arbeit erreicht wird. Christlich-neutestamentliche Heilsgeschichte hat hier die säkularisierte Gestalt einer Entwicklungsgeschichte (im wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Sinne) angenommen. Die Arbeit - und somit der sie am vollkommensten ausdrückende Proletarier erscheint als der neue Messias:

Die Versöhnung der Gesetze des Lebens und der Naturgesetze wird erfolgen durch den Sieg des Lebens mit Hilfe von Erkenntnis und Technik. Arbeit, breit angelegte Gesellschaftlichkeit (obščestvennost'), das entwickelte Gefühl der Gattung, die Hoffnung auf ununterbrochenen Fortschritt - das ist es, was in unserer Zeit religiösen Trost spendet.(...)
Wenn es hier einen Gott gibt, dann ist es das Leben und sein höchster Repräsentant, die menschliche Gattung²⁴⁰⁾.

Wie in den alten, überwundenen Religionen hat auch der neue Mensch sein "Ideal", seine Vorstellung von Glück, die er verwirklicht sehen will, Aber für ihn ist diese Verwirklichung nicht mehr bloß durch "Träumerei" oder Illusion möglich; sein "Ideal" hat die Basis in der Realität, es ist

für ihn der Plan, nach welchem er die Welt umbauen muß. In der Arbeit, in der Technik hat er sich als Gott gefunden und beschlossen, der Welt seinen Willen zu diktieren²⁴¹⁾.

Hier - wie schon weiter oben - wird eine Verbindungslinie von Lunačarskijs Bogostroitel'stvo zum Proletkul't erkennbar: Kollektivismus, Verherrlichung von Arbeit und Technik sowie Zukunfts-(Fortschritts-)glaube bilden die "drei Eckpfeiler unter den inhaltlichen Bestimmungen der proletarischen Literatur"²⁴²⁾.

(Mit dieser Verbindung zum Proletkul't zeigt sich zugleich ein wichtiger Aspekt für die Beantwortung der Frage, wo die gemeinsame Basis für Lunačarskijs und Gor'kijs einerseits und Bogdanov andererseits während ihrer Zusammenarbeit auf Capri zu suchen wäre.)

Die Arbeit also erlöst den "alten Menschen" zum "neuen Menschen", organisiert die Menschheit zur Gattung, zum neuen "Gott"²⁴³⁾. Der Wissenschaftliche Sozialismus ist daher wesentlich eine "Religion der Arbeit" und das "Proletariat ist der einzige in Frage kommende Träger dieser neuen Religion"²⁴⁴⁾.

c) Schuld und Sühne

Wenn die Menschheit das Proletariat als den wahren Messias braucht, um erlöst zu werden - worin besteht dann ihr 'Sündenfall'?

Die kritisch-aufhebende (bewahrende) Methode Lunačarskijs

findet auch hier ihre Anwendung, wie dies bei der Erarbeitung des Religions- und Gottesbegriffes der Fall war.

Für Lunačarskij hat der jüdisch-christliche Mythos vom Sündenfall und der damit verbundene Messianismus eine reale und richtige Basis: Reinigt man den Gottesbegriff von seiner falschen Verkleidung und Ansiedlung im Jenseits, so verkörpert er (in der jüdisch-christlichen Tradition) die "ideale Menschheit"²⁴⁵⁾. Gott, der ja alle guten Eigenschaften und Sehnsüchte des Menschen in höchster Potenz repräsentiert, folglich auch zum Symbol der Gerechtigkeit wird²⁴⁶⁾, kann nicht für das Leiden in der Welt verantwortlich gemacht werden. Im Mythos unbewußt, gibt der Mensch ganz richtig sich selbst als real Existierendem die Schuld an seinem Leiden und an der Ungerechtigkeit in der Welt. Würde er Gott beschuldigen, so hieße das, die "Ideale Menschheit" (die er im Keim in sich beherbergt) zu beschuldigen.

Das Böse in der Welt, das Leiden, wird (im Mythos) daher als kollektive Strafe für eine kollektive Schuld: den ersten Sündenfall verstanden. Bedingung für eine glückliche Gesellschaft wird die Sühne dieser Kollektivschuld.

Wie aber können 'Sündenfall' und 'Sühne' neu, aus Lunačarskij's marxistischer Sicht, definiert werden, nachdem sie von ihrem mythologischen Ballast befreit sind?

Alles, was das Leben fördert, ist Wahrheit, (istina), Gut (blago) und Schönheit; alles, was das Leben zerstört oder mindert und es einschränkt, ist Lüge, Böses, und Häßlichkeit, ...²⁴⁷⁾

"Wahrheit", "Gutes" und "Schönheit" sind für Lunačarskij identisch. 'Sünde' - und damit auch das 'Gute' bestimmen

sich für ihn nach Maßgabe des obersten Kriteriums für alle Wertsetzungen: des Lebensmaximums, der absoluten Lebenssteigerung.

Alles, sei es auch ein Genuß, was zur Verminderung und Verarmung des Lebens führt, ist Sünde²⁴⁸⁾.

Dabei beruft sich Lunačarskiĵ ausdrücklich auf Nietzsche, der solche Sünde wider das Leben als einzig reale Sünde anerkenne²⁴⁹⁾. Allerdings stehe das traditionelle Sündenbewußtsein der Erkenntnis der wahren Sünde im Wege. Hier hat Nietzsches Amoralismus die wichtige Funktion, den Menschen von der Moral, dem "irrationalen Sündenbewußtsein" zu befreien, damit der Blick auf die reale Sünde wider das Leben frei werde. Diese Sünde gründet im Egoismus des Individuums.

Das Individuum muß völlig von der Moral befreit werden, von allem irrationalen Sündenbewußtsein (Nietzsches 'Ressentiment': R.S.), und dann muß es auch noch von dem anderen Erbe der Vergangenheit befreit werden: von den Abgrenzungen, die jedes Individuum in Einzelhaft gefangen halten, wo es nur das "Ich und sein Eigentum" sieht. Aber die Sünde gibt es. Es gibt eine reale Sünde in der Welt: das Fehlen von Einheit und leichtem Umgang der Menschen miteinander; und es gibt den Sündenfall: das ist das Privateigentum²⁵⁰⁾.

Ist das Privateigentum so einfach als der "Sündenfall" erkannt, so

offenbart (die Sühne) ihr Geheimnis: Es ist das Geheimnis der Arbeit und ihrer internationalen klassenlosen Organisierung²⁵¹⁾.

Der Proletarier als die Inkarnation der Arbeit und als Keim der neuen Menschheit wird somit zum wahren Messias²⁵²⁾. Lunačarskij kann daher sagen, daß Marx die Idee der Erlösung auf ihre reale Grundlage bringt, indem er sie mit dem wahren "Gottessohn" - der Gattung, bzw. deren Ausdruck - dem Proletariat verbindet. Der Idealismus Marx' bestehe in der Hoffnung auf die "Apotheose" dieses Erlösers²⁵³⁾.

d) Glaube, Hoffnung, Liebe

Es wurde schon deutlich, wie Lunačarskij Begriffe aus dem jüdisch-christlichen theologischen Inventar aufgreift, um sie in seinem säkularen Sinne umzudeuten: Schuld und Erlösung, Gott, Mensch (in seiner eschatologischen Dimension), schließlich der Begriff der Religion selbst.

So erfahren auch die zentralen christlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe ihre 'Aufhebung'; und dies jeweils aus ihrer zukunftsbezogenen Dynamik heraus.

Die neue Religion ist 'realistisch'; denn das 'Gottesreich', auf das sie wartet, und der Gegenstand ihrer Verehrung sind real: der Mensch, die menschliche Gesellschaft, wie sie sein können und sein sollen.

Der Proletarier glaubt nicht an Gott, er hält das Leben für einzig und dabei real; an ein Jenseits glaubt er nicht, aber er glaubt an die Zukunft, und von dorthier ergießt sich ihm das Morgenlicht ins Herz²⁵⁵⁾.

Zieht man in Betracht, daß der Gott, welcher den Gegenstand dieses Glaubens bildet, der neue kollektiv organisierte Mensch ist - eine Größe also, deren Ursprung zwar in der real erfahrbaren Gegenwart liegt, die aber erst

noch geschaffen werden (stroit') muß; beachtet man ferner, daß in Lunačarskijs Deutung eben dieses "Schaffen" (des Sozialismus) die einzig wahre religiöse Praxis ist, daß der Sinn dieses Handelns aber im Handeln selbst besteht und nicht gerechtfertigt wird durch die Garantie, daß am Ende der Geschichte tatsächlich der Sozialismus stehen wird²⁵⁶⁾; zieht man dies alles in Betracht, so wird deutlich, daß der proletarische Glaube, von dem Lunačarskij spricht, die Struktur des jüdisch-christlichen Glaubens vollständig beibehält²⁵⁷⁾.

Die christliche Kategorie "Liebe" erscheint in der neuen Religion in zwei Formen: Zum einen ist es die "Möglichkeit" am Menschen, die geliebt werden kann; das, was Lunačarskij unter Berufung auf Nietzsche als "Liebe zum Fernen" bezeichnet hat. Das "Ferne" ist "unser Nachkomme", der "Mensch-Gott"²⁵⁸⁾.

Dies wäre die dynamische Gestalt der "Liebe" als Liebe des Menschen zu seinem 'Entwurf'. Von ihrer Genese her ist sie als Antithese zur christlichen Nächstenliebe zu verstehen.

Dennoch erscheint auch die Letztere, in leicht veränderter Form zwar, doch mit demselben ethischen Anspruch: bei Lunačarskij unter dem Stichwort "Selbstaufopferung".

Das Problem der Selbstaufopferung wird von ihm immer wieder aufgegriffen im Zusammenhang mit der Entstehung des neuen religiösen Gefühls. Daß seine Erörterungen immer neu um diese Frage kreisen, ist nicht weiter verwunderlich; denn genau hier kann die Probe aufs Exempel angesetzt werden:

Wenn der Wissenschaftliche Sozialismus eine, besser die wahre Religion ist, wenn also die 'neue Gesellschaft',

der 'neue Mensch', die 'Gattung' usw. Kategorien sind, die dem konkreten, hier und jetzt lebenden Individuum als zu bejahende Werte erscheinen, die bei ihm religiösen Enthusiasmus auslösen, dann wird der Einzelne auch bereit sein, für die Schaffung dieser neuen Menschheit, für die "Geburt des neuen Gottes" sich selbst zu opfern; selbst wenn er weiß, daß weder er noch seine Kinder die sozialistische Gesellschaft tatsächlich erleben werden. Die Selbstaufopferung wird konsequenterweise zu einer religiösen Handlung und hat ethischen Wert, weil sie das Leben in seiner Höher- und Weiterentwicklung bejaht und vorantreibt.

Lunačarskij zitiert Nietzsche:

Das Individuum kann nicht schöner leben als reif werdend für den Tod (Untergang = Übergang R.S.), für die Selbstaufopferung im Namen von Gerechtigkeit und Liebe²⁵⁹).

Man kann hier ohne weiteres von einer Radikalisierung der christlichen Nächstenliebe sprechen. Rührt das Problem der Selbstaufopferung schon an den Lebensnerv von Lunačarskij's neuer Religion, so gilt dies erst recht und in weit höherem Maße für die Kategorie "Hoffnung".

Um die Eindimensionalität des deterministischen (orthodoxen) Materialismus zu überwinden, setzt Lunačarskij bei der Entscheidung des Einzelnen für den Sozialismus - einem grundsätzlichen anthropologischen Problem des Marxismus - an:

Die religiöse (ethische) Qualität dieser Entscheidung wird gerade darin sichtbar, daß der Einzelne den Kampf aufnimmt (siehe "Selbstaufopferung"), ohne die Gewähr zu haben, daß dieser Kampf - vielleicht nach Generationen - tatsächlich den Sozialismus hervorbringt. Der So-

zialismus kann aus Lunačarskijs religiös-ethischer Sicht nicht (bloß) Gegenstand von Wissen im wissenschaftlichen Sinne sein; so beruft er sich auf Paulus Röm 8, 18-24: "Wir sind auf Hoffnung gerettet."²⁶⁰⁾ - und definiert den Sozialismus als eine "Religion der Hoffnung"²⁶¹⁾.

Unsere Religion kann nur die Wahrscheinlichkeit neuer Erfolge nahelegen, neuer Schritte zur physischen, psychischen und sozialen Vollendung in der Fülle des Lebens. Und als Etappe - den großen revolutionären Übergang vom Kapitalismus. Hoffe, arbeite, kämpfe²⁶²⁾!

Ebenso wie die jüdisch-christliche eschatologische Struktur der Geschichte als 'Heilsgeschichte' beibehalten wird²⁶³⁾, so behält auch die Kategorie "Hoffnung" ihren alten Platz - als die Stelle nämlich, wo Gegenwart und Zukunft in der Entscheidung des Individuums für die Zukunft zusammentreffen²⁶⁴⁾.

Das Proletariat

hat die Hoffnungslosigkeit der individuellen Lage überwunden durch die strahlende Hoffnung, die seiner Klasse leuchtet²⁶⁵⁾.

e) Das Kollektiv ("Ich" und "Wir")

Es hat sich mehrfach gezeigt: Während in der alten Religion der Gott im Jenseits den sinnstiftenden Horizont für den Gang der Geschichte und die Handlungen des Menschen darin, für seine Ordnungen und Wertsetzungen abgab, ist diese sinngabende Funktion jetzt dem neuen "Gott", der Menschheit, der Gattung, kurz - dem Kollektiv anheimgegeben²⁶⁶⁾.

Die Fragen, wie sich der Einzelne im Kosmos, gegenüber der Gesellschaft, angesichts der Tatsache des individuellen Todes und des gleichzeitigen Wunsches nach Unsterblichkeit, in Kunst und Wissenschaft zu verstehen hat, finden vom Kollektiv her ihre Beantwortung.

Dabei geht es Lunačarskij nicht um die Aufgabe des "Ich" zugunsten des "Wir", vielmehr um eine Neubestimmung des "Wir" als "größeres Ich"²⁶⁷⁾. Zwar schließt er sich dem im 19. Jahrhundert üblich gewordenen Vergleich der Gesellschaft mit einem biologischen Organismus an^{267a)}, versucht jedoch gleichzeitig einer Preisgabe der Individualität vorzubauen: Während der Organismus die Individualität seiner Elemente negiere, setze der "Überorganismus" (sverchorganizm) eben diese Individualität voraus und verstärke sie²⁶⁸⁾.

Der Mensch, der in der Vereinzelung verharret, geht an seiner wahren Bestimmung vorbei, denn er ist auf das Kollektiv hin angelegt²⁶⁹⁾.

Bei uns (den Sozialdemokraten R.S.) wird dem vergänglichen und beschränkten Individuum der Mensch entgegengesetzt, als Teil, als Mitarbeiter an der großen Realität der Gattung, der menschlichen Gesellschaft im weitesten Sinne des Wortes²⁷⁰⁾.

Zunächst ist der reale Mensch zwar nur unter biologischem Gesichtspunkt als Einzellerscheinung der Gattung zu sehen, aber dann, im sozialistischen Bewußtsein, (ist er) der stolze und bewußte Ausdruck dieser Gattung, in Raum und Zeit umgeben von anderen Individuen, die mit ihm ihre Bemühungen um den immer harmonischeren Bau des Tempels des mächtigen Lebens zusammenfließen lassen²⁷¹⁾.

Dieser "Bau des Tempels" hat sonst den Namen "Sozialismus", und das "Zusammenfließenlassen" der individuellen Bemühungen heißt "Zusammenarbeit in Raum und Zeit"²⁷²⁾.

Letzteres dient Lunačarskij (sowie Bogdanov und Gor'kij) als Leitbegriff, der anzeigt, daß das Problem des Verhältnisses von Individuum und Kollektiv sowie die Frage des individuellen Todes auf der Ebene von Praxis/Handlung und Gefühl gelöst wird.

In "Voprosy morali i Meterlink"²⁷³⁾ heißt es über das "große Ich" (= "Wir"):

Es vergrößert tausendfach die Oberfläche des Empfindens, es gibt die Möglichkeit, sich an Siegen zu freuen, die ein Jahrhundert nach dem Tod des "kleinen Ich" verwirklicht werden, das Leben läßt untergegangener Geschlechter zu leben, welche ebenfalls zum "Wir" gehörten, einen Teil von ihm bildeten²⁷⁴⁾.

Diese (Gefühls-)Einstellung nennt Lunačarskij "Individualismus", denn das "Ich" finde sich hier innerhalb des "Wir" wieder, welches kein ihm Fremdes, Äußeres sei. Aber solcher Individualismus sei ein

makropsychischer Individualismus, Weitherzigkeit, im Unterschied zum Egoismus, der zwar "vernünftig" sein mag, aber dennoch Mikropsychik - Engherzigkeit ist²⁷⁵⁾.

Der "makropsychische Individualismus" - als Gefühlseinstellung - gibt einerseits das reale Individuum nicht auf, erlaubt ihm andererseits aber auch, den individuellen Rahmen zu sprengen und im Gefühl des Aufgehobenseins im großen "Wir", im Gefühl der Mitarbeit am "großen Bau"

den individuellen Tod zu kompensieren. Geschichtliche Selbsttranszendierung ("lujubov' k dal'nemu") und direkte Hinwendung zum anderen Ich (Nächstenliebe - "ljubov' k bližnemu") finden ihren Platz in diesem kollektiven Individualismus²⁷⁶).

Mit seinem ständigen Kreisen um das Problem der Unsterblichkeit und seinem Glauben an die Möglichkeit der Überwindung des individuellen Todes befindet sich das Gott-erbauertum (Lunačarskijs und Gor'kijs) in einer langen Tradition: Seit Descartes, R. Bacon, Condorcet usw. gehört die Idee der Lebensverlängerung zum ständigen Bestand der Fortschrittstheorien²⁷⁷). - Auch in diesem Punkt gibt sich das Bogostroitel'stvo als eine Fortschrittsreligion:

Die Rettung vom Tode ist die Verlagerung des Schwerpunktes von sich selbst, seinem psychischen "Ich" auf das große "Wir", die schöpferische, kämpferische, fortschrittliche Menschheit²⁷⁸).

Um die Überwindung des Todes durch die Aufhebung des "Ich" im "Wir" und die Auffassung vom "Wir" als dem eigentlichen, "größeren Ich" plausibel zu machen, sucht Lunačarskij Argumentationshilfe bei Ernst Mach²⁷⁹): Nach Mach ist das "Ich" nichts anderes als eine bestimmte Menge von "Elementen" in einer bestimmten Kombination. Beim individuellen Tod wird lediglich die Kombination aufgelöst, die Elemente selbst (z.B. die Bestandteile der Erfahrung) bleiben erhalten²⁸⁰).

Das Problem der Kontinuität, mit anderen Worten: das der Unsterblichkeit, wird über die Inhalte, die "Elemente" gelöst; diese werden durch den individuellen Tod zwar aus ihrer Kombination (= "Ich") befreit, existieren aber weiterhin. Der "Inhalt" bleibt erhalten - gereinigt von den

"unwichtigen" persönlichen Erinnerungen. Die Elemente treten in neue Kombinationen (= Individuen) ein. Über die Kontinuität der Elemente geschieht der Durchbruch vom Individuum zum "unpersönlichen, überpersönlichen Leben"²⁸¹⁾.

Der Summe solcher Elemente etwas hinzuzufügen, ist das größte Glück des Künstlers, Forschers, Erfinders, sozialen Reformers²⁸²⁾.

Jeder Beitrag zur Bereicherung des "Inhalts" ist somit ein Beitrag zur Überwindung des Todes. Der "Sieg über den Tod" wächst mit der Zunahme des "Inhalts", d.h. mit der kollektiven Erfahrung²⁸³⁾.

In "Buduščee religii" wendet Lunačarskij diese Argumentation auf das Bewußtsein, bzw. das religiöse Gefühl des Proletariers an: Der "religiöse Proletarier" sieht im Sozialismus das "große Gebäude, das über Jahrhunderte erbaut wird"²⁸⁴⁾. ("Zusammenarbeit in Raum und Zeit") Er glaubt, die neue Gesellschaft wird "an jenem Tag" (religiös-eschatologische Sprache!) wie die "Sonne aus den Wolken treten":

Mich (den Proletarier R.S.) wird es dann vielleicht nicht mehr geben. Aber was bin ich außerhalb der großen Klasse, des Vorkämpfers der Menschheit, ihres Heilands (spasitel'), ihres Erlösers? Das Beste in mir lebt eng verflochten mit meiner Klasse²⁸⁵⁾.

Das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv wird inhaltlich also über die Praxis - "Zusammenarbeit in Raum und Zeit" - und über das Gefühl bestimmt: Das "kollektiv gestimmte Individuum"²⁸⁶⁾ ist mit der "Menschheit" verbunden über das

Gefühl für Gattung und Geschichte; das Gefühl der Solidarität und das Gefühl der Freude am Wachstum von Technik, Wissenschaft und Kunst²⁸⁷⁾.

Lunačarskiĵ nennt dies an anderer Stelle "psychologischen Kollektivismus"²⁸⁸⁾, nämlich

das Gefühl, Glied einer langen Kette zu sein, eine Einheit (edinica) des in sich ganzheitlichen kollektiven Schaffens²⁸⁹⁾.

Wahre Kunst - ebenso wie Fortschritt in Wissenschaft und Technik - ist daher nicht individuell:

"Der wahre Künstler ist Kollektivist"²⁹⁰⁾.

Die Idee eines so verstandenen Kollektivismus beinhaltet daher

das Ideal der allmenschlichen Organisation der Arbeit, als Grundlage für eine wahrhaft menschliche Kultur²⁹¹⁾.

Die Arbeit ist in ihrem Wesen kollektiv organisiert und stellt schon immer ein Potential dar, welches die einzelnen Individuen zum Kollektiv (oder zu dessen Vorformen) organisieren kann. Das gleiche gilt für die Kunst: sie hat organisierende Funktion²⁹²⁾.

Die Kraft des Sozialismus besteht darin, daß er dieses Kollektivierungspotential der Arbeit den Proletariern bewußt macht und ihre Wirkung so zur Entfaltung bringt:

Gerade die Zusammenarbeit in Werk und Fabrik, die gleichmäßig und systematisch ist und als Resultat ein gemeinsames Arbeitsprodukt ergibt, begründet im Proletarier eine völlig andere Arbeitseinstellung, veranlaßt ihn, nicht sein "Ich" sondern sein "Wir" als Ausgangspunkt zu nehmen²⁹³⁾.

Was den Kollektivismus Lunačarskijs (und Gor'kijs und Bogdanovs) von dem seiner orthodoxen Zeitgenossen abhebt, ist das, was jener mit 'Religiosität' umschreibt: Die Einbindung des Individuums in das Kollektiv, die Unterordnung des Einzelnen unter die kollektiven Zielsetzungen sind nicht Ergebnis eines naturgesetzlich ablaufenden Prozesses, auch nicht Resultat der Machtübernahme durch das Kollektiv; sie erfolgen vielmehr auf der Basis einer freiwilligen Entscheidung des "kleinen Ich" für das "große Ich". In der Freiwilligkeit dieser von Enthusiasmus getragenen Entscheidung liegt für Lunačarskijs die Religiosität des proletarischen Sozialismus beschlossen²⁹⁴⁾.

f) Die "neue Religion" - Zusammenfassung

Fassen wir die wichtigsten Züge von Lunačarskijs Religions-Philosophie zusammen:

Er selbst nennt den Wissenschaftlichen Sozialismus eine "Religion des Fortschritts" - und wie in allen Fortschrittsreligionen wird auch hier das Schema von Geschichte als "Heilsgeschichte" beibehalten²⁹⁵⁾. Auf die hierin liegende Verwandtschaft - nicht nur struktureller Art - des Marxismus mit der jüdisch-christlichen Religion weist Lunačarskijs selbst hin, wenn er die Jahwe-Religion als ein "Märchen" bezeichnet, das sich "der Mensch vom Menschen, dem König der Welt" geschaffen habe²⁹⁶⁾; und wenn er

im jüdischen biblischen Spiritualismus den mythischen, keimhaften Ausdruck der großen, wahren Religion - der Religion der menschlichen Gattung oder, was dasselbe ist, des Wissenschaftlichen Sozialismus²⁹⁷⁾

sieht.

Der Wissenschaftliche Sozialismus ist die letzte und wahre Fortschrittsreligion, die auf dem jüdisch-christlichen Fundament entstanden ist - und Marx ist der letzte "Prophet"²⁹⁸⁾.

Die Geschichte ist Heilsgeschichte, und dem Proletariat als der Verkörperung der (bewußten) Arbeit kommt die Rolle des Erlösers und Retters (spasitel', vykupitel') zu. Allerdings - und darin unterscheidet sich Lunačarskij von den orthodoxen Marxisten - dieser Geschichte ist ein wesentlich "tragisches" Moment eigen: Ihr positiver Ausgang ist keineswegs gewiß. Sie bezieht daher ihren Sinn und ihre Rechtfertigung nicht aus dem 'Jenseits', dem positiven Ende, sondern aus der gegenwärtigen kämpferischen und lebensbejahenden Praxis, die sich der Ungewißheit des Ergebnisses stets bewußt bleibt²⁹⁹⁾. Dennoch bleibt die Zukunft, für die das Proletariat kämpft, "heilig"³⁰⁰⁾.

Das Bewußtsein eines möglichen Scheiterns der Geschichte hält dem enthusiastischen Glauben an den unbegrenzten Fortschritt, an die Machbarkeit des Glücks der Menschen, die Waage. Dies zeigt sich in den früheren Texten Lunačarskij's deutlicher als in den späteren, bleibt jedoch immer gegenwärtig. Dennoch besteht die sehr ausgeprägte Neigung zur Verherrlichung von Wissenschaft und Technik, eine Linie, auf der der Proletkul't das Werk des Gotterbauertums fortsetzt³⁰¹⁾.

Das abermalige Zurückgehen von Marx oder dem Marxismus zu Feuerbach hat zwei Gründe:

Erstens soll die Geschichte wieder mehr als Gattungsgeschichte, Geschichte des "Menschen" ins Bewußtsein gerückt werden. So steht denn auch der Mensch als Gattungswesen³⁰²⁾ im Mittelpunkt der neuen Religion; er ist der wahre Gott. Entsprechend interpretiert Lunačarskij die drei Sätze aus dem "Vater unser": Dein Reich komme; dein Wille geschehe; geheiligt werde dein Name - als die "Apotheose des Menschen", seinen Sieg über die Natur; dem Willen des Menschen seien keine Grenzen gesetzt; auf dem "Weltenthron sitzt ein Menschenähnlicher"³⁰³⁾.

Zweitens dient der Rückgriff auf Feuerbach dazu, zu zeigen, daß es mit der Marxschen Kritik der positiven Religionen nicht getan sei, daß vielmehr der Mensch wesentlich religiös sei: Die "Heilige Stelle" (svjato mesto) darf nicht leer bleiben - das hat Feuerbach schon gezeigt³⁰⁴). Hierbei sieht Lunačarskij in ähnlicher Weise wie E. Bloch die lebensbejahende und um solcher Lebensbejahung willen bisweilen systemsprende Kraft des "religiösen Urwunsches"

als welcher durchaus, in allen Bewegungen und Zielen des Weltumbaus, dem Leben Raum schaffen wollte, um sich göttlich zu verwesentlichen, sich chiliastisch in Güte, Freiheit, Licht des Telos endlich einzubauen³⁰⁵).

Weiterhin ist kennzeichnend für die neue Religion der ethische (in Lunačarskij's Terminologie auch "ästhetische") Anspruch:

Hier übt Lunačarskij Kritik am orthodoxen Marxismus wegen eines wesentlichen Mangels. Der "Rationalist" könne sich allenfalls ethisch verhalten; aber der Versuch des rationalistischen Marxisten, eine Ethik zu konstituieren, müsse notwendig "komisch" wirken, gerate gar zur "Idiotie"³⁰⁶). Daraus folgt für Lunačarskij: Der Mensch als wertendes Subjekt der Geschichte muß wieder in seine Rechte eingesetzt werden. (Hier findet er Argumentationshilfe bei Nietzsche.)³⁰⁷

Schließlich muß das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv als ein religiöses, von Enthusiasmus getragenes begriffen werden. Das wahre "Ich", ist das "Wir" - der neue "Gott", dem alle Verehrung und aufbauende Praxis gilt³⁰⁸).

Um solche religiöse Begeisterung zu wecken, braucht es einen 'Entwurf' vom neuen Menschen, ein "Ideal". Es hat die Funktion, die gegenwartsüberwindende Praxis, das Suchen nach realen Ansätzen für die gewünschte Zukunft in Gang zu setzen. (Auch hier argumentiert Lunačarskij mit Nietzsche.)³⁰⁹⁾

Mit seinem Unternehmen, den Wissenschaftlichen Sozialismus als Religion zu interpretieren, oder besser, ihn zur 'Religion' zu erweitern, geht es Lunačarskij darum, für den Marxismus ein Terrain zu gewinnen, von dem auch E. Bloch in "Geist der Utopie"³¹⁰⁾ spricht:

Wenn die primitive Bedarfsdeckung, die feudale und dann die kapitalistische Wirtschaftsweise nacheinander ein bestimmtes moralisches und kulturelles Leben wenigstens der Sphäre nach determinieren, so muß doch auch der Wegfall aller eigenen ökonomischen Komponenten, also die endlich gelingende Wirtschaftsweise des Sozialismus, eine bestimmte moralische und kulturelle Konsequenz, eine ebenfalls "richtige", apriorische Gesinnungs- und Kulturweise nach sich ziehen, die nicht nur ohne weiteres, gemäß den sozialistischerseits übernommenen Philisteridealen der Bourgeoisie, freigeistig und banalatheistisch bestimmt sein kann³¹¹⁾.

Es wurde schon darauf hingewiesen, wie problematisch es ist, Lunačarskij's "System" als argumentativen Zusammenhang darzustellen. Dort, wo es um die Überwindung des orthodoxen, mit 'Gesetzen' argumentierenden Marxismus geht, verläßt er fast immer die Ebene der systematisierenden Sprache; sein Sprachgestus wird dann emphatisch und appellativ, mehr überredend als überzeugend. Dies kann allerdings kein Vorwurf, sondern lediglich die Feststellung eines allgemeinen Sprachproblems sein, das sich

hier manifestiert³¹²⁾. Ein abschließendes ausführliches Zitat soll das zuletzt gesagte noch einmal verdeutlichen.

Ich habe versucht, die Türen des inneren Heiligtums, des emotionalen Allerheiligsten des Marxismus aufzureißen. Mein Buch bildet die Schwelle an diesen Türen. Mögen die Eintretenden wütend darauftreten: Wichtig ist, daß sie in das Innere des sich öffnenden Tempels blicken. Das wird nicht umsonst sein. Es wird helfen beim Bau jener Regenbogen-Brücke, welche die romantische, sich selbst verleugnende, religiös-überindividuelle sozialdemokratische Praxis mit ihrer Philosophie verbindet, welche letztere sich bemüht, in strenger Bescheidenheit sich ein trockenes und genügsames Äußeres zu geben - zum nicht geringen Schaden für ihre Sache. Diese äußerlich pedantische, statistische, fatalistische, vorzüglich prosaische Gestalt ist für mich eine leere, abgelebte Ästhetik, eine Art hochgradigen Resignierens, eine Art Bazarovscher Romantismus (Turgenev R.S.); jedoch die Anerkennung des wissenschaftlichen Sozialismus als Licht der Welt, als flammendes Zentrum menschlicher Hoffnungen, als großartigste Poesie, als großartigsten Enthusiasmus, als großartigste Religion - das ist für mich unmittelbarer Realismus, der, mit Lasalle zu sprechen, sagt, was ist³¹³⁾.

6. Gor'kij ein Schüler Lunačarskijs?

Vergegenwärtigt man sich an dieser Stelle den eingangs besprochenen Text (Kap. III) von Gor'kij - seine Antwort auf die Umfrage des *Mercure de France* vom März 1907 - so wird die Verwandtschaft der dort geäußerten Vorstellungen mit denen Lunačarskijs in der Frage nach dem religiösen Wesen des Menschen, bzw. nach dem Wesen der Religion offensichtlich.

Unter dem Begriff der "religiösen Idee" kritisiert Gor'kij ebenso wie Lunačarskijs die bestehenden "positiven" Religionen; allerdings weniger von einem materialistisch fundierten, marxistischen Standpunkt aus, als vielmehr im Namen der "stolzen" Freiheit des Menschen und im Namen der Gerechtigkeit, um die das Volk von den Herrschenden meist im Verein mit der herrschenden Religion betrogen wird³¹⁴⁾.

Aber wie Lunačarskijs verteidigt Gor'kij das Vorhandensein und die Notwendigkeit einer dem Menschen wesentlichen wahren Religiosität, und wie bei jenem ist diese Religiosität im emotionalen Bereich angesiedelt: Das "Pathos" des "freudigen Gefühls innerer Freiheit"³¹⁵⁾ hat religiöse Qualität.

Gleichermaßen gründet diese Religiosität auf der christlichen Trias: Glaube, Hoffnung, Liebe - Glaube des Menschen an seine "Kraft", d.h. an seine schöpferische Praxis; "Liebe zum Leben" und Hoffnung auf "seinen Sieg"³¹⁶⁾.

Wie bei Lunačarskijs ist Geschichte hier Heilsgeschichte: Der Mensch geht seiner (zunächst geistigen) Vollendung entgegen. Der Prozeß dieser Vervollkommnung - Fortschritt - ist ein Prozeß der Selbsttranszendierung des Menschen; auch Gor'kij sucht/sieht in der Zukunft den 'Entwurf' eines "neuen psychologischen Typus"³¹⁷⁾, den neuen Menschen.

Dieser neue Mensch wird seine Fähigkeiten und Möglichkeiten im Kollektiv voll entfalten, er wird seine individuellen Grenzen überschreiten, und die kollektive Erfahrung (Kunst, Wissenschaft) seiner Gegenwart - aber auch seiner Vergangenheit - steht ihm zur Verfügung und wird für die Zukunft durch ihn bereichert. Bei Lunačarskij heißt das Stichwort "Zusammenarbeit in Raum und Zeit".

Schließlich ist es der Sozialismus als eine spezifische herrschaftsfreie Wirtschaftsweise und Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen ("freier, ausgedehnter Verkehr"³¹⁸), der die organisatorischen Bedingungen für die Entstehung des neuen Menschentypus beschreibt und schafft³¹⁹).

Hinter beiden 'religions-philosophischen Systemen' steht der Versuch, eine Synthese herbeizuführen:

Was bei Lunačarskij die letztlich mit der Wiedereinführung des wertenden Subjekts in die Geschichte angestrebte Synthese von Subjektivität ("Ich") und Objektivität (Beschreibungs- und Analysesystem des orthodoxen Marxismus) im grossen "Wir" ist, begegnet bei Gor'kij als die Synthese jener zwei Zentren seines Menschen- und Weltbildes - Ge-fühl und Vernunft³²⁰).

Die Nachbarschaft der Gedankengänge Lunačarskijs und Gor'kijs liegt auf der Hand; und so scheint nichts gegen die - vor allem in der sowjetischen Literaturwissenschaft seit Lenins Verdikt immer sich von neuem reproduzierende - Behauptung zu sprechen, daß Gor'kij in der Zeit seines Gott-erbauertums, also auch zur Zeit der Enquête, sich unter dem theoretischen, ideellen Einfluß Lunačarskijs (und Bogdanovs) befunden habe - was seine 'Abweichungen' erklären würde³²¹). Jedoch schon bei der Betrachtung der biographischen Fakten - erst recht der inhaltlichen - melden sich Bedenken gegen das Rezeptionsmuster: Gor'kij, der (ver-

führte) Schüler Lunačarskijs und Lenin, der wahre Lehrer und Freund, der ihn wieder auf den richtigen Weg zurückführt³²²⁾.

Nach "Letopis' žizni i tvorčestva Gor'kogo"³²³⁾ fand der erste Kontakt zwischen Gor'kij und Lunačarskij im November 1907 in Florenz statt - also über ein halbes Jahr nach Gor'kijs Antwort auf die Enquête. Trifonov³²⁴⁾ führt zwar eine andere Quelle an, nach welcher sich die beiden Ende 1905 schon ein erstes Mal in St. Petersburg gesehen haben sollen; jedoch kann dieser Kontakt nur sehr kurz gewesen sein - auf keinen Fall ausreichend für einen intensiven und befruchtenden Gedankenaustausch. Dieser begann erst Ende 1907 auf Capri³²⁵⁾, also nach der Umfrage und nach Gor'kijs "Mat'".

Es sind aber nicht nur die biographischen Tatsachen, die gegen die Übernahme jenes vereinfachten und gradlinigen Rezeptionsmusters sprechen: Die inhaltlichen Unterschiede zwischen Lunačarskijs und Gor'kijs 'Systemen' fallen mindestens ebenso sehr ins Gewicht.

Gor'kij spricht in dem analysierten Text davon, daß der Fortschritt ins Unendliche vorangetrieben werden könne; seinem Fortschrittsglauben liegt das Vertrauen in die zukünftige Harmonie zwischen Mensch und Kosmos zugrunde. Dagegen fügt Lunačarskij seinem Geschichtsbild ein 'tragisches' Element ein: Der zukünftige Sieg ist keineswegs gewiß³²⁶⁾.

Gor'kij nennt zwar den Sozialismus als die Bedingung der Möglichkeit einer neuen Gesellschaft, aber es geht ihm nicht - wie Lunačarskij - darum, zu beweisen, daß der wissenschaftliche Sozialismus eine Religion sei. Beider Anliegen sind so verschieden wie ihre Ausgangspunkte.

Bei Gor'kij vermischt sich das kollektivistische mit einem von Lunačarskij so genannten "kosmistischen" Element: Neben der Menschheit (Gattung) gewinnt der Kosmos (Natur) als weitere, allumfassende überindividuelle Größe an Bedeutung - er wird sogar Gegenstand der Verehrung. Lunačarskij lehnt diese Sicht Gor'kij's als potentiell pantheistisch ab³²⁷⁾.

Schließlich spricht Gor'kij im Zusammenhang mit dem religiösen Gefühl nirgends vom Proletariat als dem Träger der neuen Religion.

Die Vermutung, daß Gor'kij zu seinem Gotterbauertum "auf eigenem Wege" gekommen sei³²⁸⁾, liegt somit näher als die traditionelle Sicht; und es soll hier versucht werden, diesen eigenen Weg zu rekonstruieren. Dabei gilt es als gesichert festzuhalten, daß Gor'kij's Enquêtes-Text mehr als ein halbes Jahr vor Lunačarskij's "Budušćee religii"³²⁹⁾ erschien; d.h. kurz vor Beginn ihrer Zusammenarbeit auf Capri. Darüber, ob Gor'kij schon vor 1907 Texte von Lunačarskij kannte und so von ihm Ideen bezogen haben könnte, läßt sich nichts mit Sicherheit sagen.

Es muß deshalb - trotz der auffallenden Übereinstimmungen - davon ausgegangen werden, daß der im Mercure de France 1907 erschienene Text einen Standpunkt repräsentiert, den Gor'kij weitgehend unabhängig von Einflüssen Lunačarskij's oder Bogdanov's erreicht haben dürfte³³⁰⁾. Für die Texte nach 1907, die gewöhnlich mit dem Bogostroitel'stvo Gor'kij's in Verbindung gebracht werden (vor allem "Ispoved'" und "Razrušenje ličnosti")³³¹⁾ mögen die Verhältnisse etwas anders liegen, da ab November 1907 eine gegenseitige 'Beeinflussung' der Mitglieder der Capri-Gruppe als selbstverständlich anzunehmen ist. - Jedoch wäre dies vergleichsweise irrelevant, wenn es gelänge, zu zeigen,

daß das, was unter Gotterbauertum bei Lunačarskij und Gor'kij zu verstehen ist, schon Anfang 1907 seine Ausprägung gefunden hatte; und zwar bei Lunačarskij und Gor'kij jeweils auf eigenem Wege. Die während der Capri-Zeit entstandenen Texte wären dann lediglich Ausformungen und Entfaltungen schon gewonnener Positionen – sofern diese Texte überhaupt etwas mit dem Bogostroitel'stvo gemeinsam haben und nicht wegen der (lokalen) Nähe Bogdanovs unter ein ideologisches Verdikt fielen, das eigentlich nur diesem galt³³²).

Diesem Problem soll nun in einer genauen Analyse Gor'kij-scher Texte nachgegangen werden.

Anmerkungen

- 1) Die Beschränkung auf Lunačarskij und die Vernachlässigung der anderen 'Bogostroiteli' ist gerechtfertigt, da v.a. Bogdanov, der oft als Kopf der Gruppe reklamiert wird, niemals ein Gotterbauer in dem Sinne gewesen ist, daß er ein religionsphilosophisches System konstruiert hätte; vom Gotterbauertum Lunačarskijs hat er sich im Gegenteil distanziert, (Vgl. III, Anm. 30)). Das Verhältnis Gor'kij-Bogdanov, das hier eine Rolle spielen könnte, wird erst zur Capri-Zeit relevant, zu einer Zeit, als Gor'kij längst zu seinem Gotterbauertum gefunden hatte. Von einer 'Gruppe' der Gotterbauer zu sprechen, erscheint ohnehin fragwürdig; dieser Sprachgebrauch reflektiert eher ein Bedürfnis Lenins, aus einer vergleichsweise lockeren Gruppierung eine für die Parteiarbeit gefährliche Fraktion zu machen und damit einen Ansatz für die Liquidierung ihres führenden Kopfes zu gewinnen. Selbst Plechanov macht in seiner Polemik gegen Bogdanov einen Unterschied zwischen dessen "nicht mehr neuer Philosophie nach Ernst (Mach)" und dem "neuen Evangelium nach Anatolij (Lun.)". Plechanov, Materialismus militans. In: drs., Soćinenija, t. XVII. M. 1924, S. 7. Dementsprechend sind in diesem Band die Polemiken gegen Bogdanov unter der Rubrik 'Philosophie' eingeordnet, während die Abrechnung mit dem Bogostroitel'stvo unter der Abteilung 'Religion' erscheint. ("O tak nazyvaemych religioznych iskanijach v Rossii", a.a.O. S. 238 - 272).
- 2) Obrazovanie, 10/11, 1907.

- 3) Religija i socializm (= RiS). SPb 1908/11.
- 4) RiS, I, S. 7.
- 5) Vgl. Ètjudy kritičeskie... M. 1905;
Otkliki žizni. Sbornik stat'ej. SPb 1906.
Schon in diesen ersten Aufsatzsammlungen wird die grundlegende Fragestellung herausgearbeitet.
- 6) Vgl. Bazarov, Bogoiskatel'stvo i "Bogostroitel'stvo".
In: Veršiny, I, SPb 1909.
- 7) Frühere Texte Lunačarskijs, soweit sie die Fragestellung von 1907/11 verdeutlichen helfen, werden natürlich ebenfalls herangezogen.
- 8) RiS, I, S. 7.
- 9) ebd. S. 31.
- 10) ebd. S. 32.
- 11) ebd.
- 12) ebd. S. 30. Ebenso wenig wie Plechanov konnte Lunačarskijs Marx' "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung." kennen; allerdings gelten seine Attacken hauptsächlich den eigenen Zeitgenossen.
- 13) ebd. S. 317.
- 14) L. Feuerbach, Das Wesen der Religion. Hrg. A. Esser, Köln 1967, S. 66.
- 15) RiS, I, S. 64.
- 16) Vgl. RiS, II, S. 327.
- 17) RiS, I, S. 31.
- 18) ebd. S. 64.
- 19) ebd.
- 20) ebd. S. 79.
- 21) So lautet eine Kapitelüberschrift in dem Aufsatz "Buduscee religii", womit Lunačarskijs selbst auf die Nähe seiner Gedanken zu Feuerbach hinweist.
- 22) RiS, I, S. 20.
- 23) RiS, I, S. 21.
- 24) ebd.

- 25) Lunačarskij, Buduščee religii. Obrazovanie 10 (1907) S. 8.
- 26) Vgl. Buduščee religii, a.a.O. S. 8; S. 19; RiS, I, S. 21.
- 27) Buduščee religii, a.a.O. S. 19.
- 28) RiS, I, S. 29.
- 29) Buduščee religii, a.a.O. S. 11.
- 30) RiS, I, S. 80.
- 31) Buduščee religii, a.a.O. S. 20.
- 32) ebd.
- 33) RiS, I, S. 10.
- 34) Buduščee religii, a.a.O. S. 24.
- 35) ebd.
- 36) Dieser Ansatz Lunačarskijs findet seine Entsprechung im "ethischen Sozialismus" der Neukantianer. Vgl. L. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 2, München-Zürich, 1978, S. 271f.; sowie I. Fetscher, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Bd. 1, München-Zürich 1976, S. 230f. (zu Lunačarskij und Kant s.u.!)
 - 37) Buduščee religii, a.a.O., S. 12.
 - 38) RiS, I, S. 13.
 - 39) RiS, I, Kap. 1+2.
 - 40) Buduščee religii, Obrazovanie 11 (= Bud. rel. (2)) S. 35.
 - 41) RiS, I, S. 53f.
 - 42) Buduščee religii, a.a.O., S. 35.
 - 43) RiS, I, S. 56.
 - 44) Buduščee religii, a.a.O., S. 20 u. pass.; RiS, I, S. 12 u. pass.
 - 45) RiS, I, S. 39; Unterstr. v. mir; vgl. Buduščee religii, Obr. 10 (= Bud.rel. (1)), S. 20.
 - 46) Buduščee religii, a.a.O., S. 21; Unterstr. v. mir.
 - 47) RiS, I, S. 29; vgl. Buduščee religii (1) S. 12.
 - 48) RiS, I, S. 95; Ateism, S. 156; Bud. rel. (1), S. 12.

- 49) Bud. rel. (2), S. 30.
- 50) Lunačarskij bezieht sich bei seinen ethnologischen Begründungen wie Plechanov auf die Forschungen Edward Tylors zur Kulturanthropologie. ("Die Anfänge der Kultur" - 1873 dt.) Vor allem die von ihm entwickelte Theorie des "Animismus" hatte starken Einfluß auf die um 1900 erschienene Literatur zur Entstehung der Religion. Vgl. R. Girtler, Kulturanthropologie. München 1979, S. 218ff.
- 51) Bud. rel. (1) S. 20; vgl. a. ebd. S. 22; RiS, I, S. 39; RiS, II, S. 295. Die Definition von Religion als "Verbindung", ethymologisierend von religare hergeleitet, wurde auch schon von Comte und Schleiermacher bemüht.
- 52) Bud. rel. (1), S. 22.
- 53) ebd.
- 54) ebd.; vgl. a. RiS, I, S. 41.
Dieser Religionsbegriff weist Parallelen zu dem des Austromarxisten Max Adler auf! Vgl. Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 2, S. 320ff.
- 55) Dies sei mit aller Vorsicht und mit Vorbehalt gesagt; denn ein - unter systematischen und philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten - wirrer Eklektizismus in Lunačarskijs Denken kann nicht bestritten werden.
Allerdings - und damit ist eine methodische Kernfrage dieser Arbeit berührt - ist es sehr fraglich, ob eine Analyse unter "systematischen" Prämissen dem hier darzustellenden Gegenstand gerecht würde. Eine solche Vorgehensweise wäre lediglich in der Lage, eben diesen Eklektizismus im Einzelnen nachzuweisen (was überflüssig ist, da er längst nicht mehr bestritten werden kann); sie hätte aber keinen Erkenntniswert für

die hier behandelte Sache. Es kann nicht unser Erkenntnisinteresse sein, ob, wie und wie falsch Lunačarskij diesen oder jenen Philosophen verarbeitet hat - dies wäre ein bloß 'akademischer' Zugang. Wichtiger und von größerem Interesse ist es m.E. zu fragen, warum und mit welchem Ziel Lunačarskij diese oder jene Anleihe aufgenommen hat. Dies sind jedenfalls Fragestellungen, die auch heute noch in Sachen Religion und Marxismus/Religion (Mensch) und Gesellschaft relevant sein könnten. Hierzu gehört auch die Frage der Originalität von Lunačarskijs Ideen. Sicher ist das Bestreben nach einer säkularisierten Form von Religion nicht neu, wie sich spätestens seit den Frühen Sozialisten beobachten läßt. Aber es wurde eben offensichtlich auch keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden, was denn der Mensch ohne 'Religion' machen sollte. Und diese Tatsache schon rechtfertigt Lunačarskijs Versuch und das Unternehmen, ihm nachzudenken.

- 56) Bud. rel. (1), S. 23.
- 57) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: drs., Die Frühschriften. Hrg. S. Landshut. Stuttgart 1968, S. 207f.
- 58) Dies gilt auch dann, wenn für Marx eine Religion ohne Gott keine 'Religion' mehr ist - eine bloß terminologische Frage. Lunačarskij geht es aber nicht um Terminologie, sondern um das Problem, ob die Marxsche Religionskritik mit der Entschleierung der negativen Funktionen von Religion (Opium des Volkes) zugleich deren mögliche positiven Funktionen vernachlässigt und damit den Menschen in seinen wesentlichen Lebensvollzügen verkennt.
- 59) Etjudy..., S. 111.

- 60) Vgl. N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i M. Gor'kij. K istorii ličnych i literaturnych otnošenij. In: Gor'kij i ego sovremeniki. Leningrad 1968, S. 132.
- 61) Ėtjudy kritičeskie i polemičeskie. Moskau 1905.
- 62) ebd. S. 111. Vgl. G.V. Bulackij i A.A. Plavnik, Lunačarskij - revoljucioner-publicist (1905-1907gg). Minsk 1971, S. 5; I.P. Kochno, Čerty portreta. Stranicy žizni i dejatel'nosti A. V. Lunačarskogo. Minsk 1972, S. 7.
- 63) Ėtjudy, S. III.
- 64) ebd. S. IV.
- 65) ebd.
- 66) ebd.
- 67) ebd.
- 68) ebd. S.V.
- 69) Vgl. Otkliki žizni. Predislovie.
- 70) Otkliki žizni. SPb 1906.
- 71) ebd. S. IV.
- 72) ebd.
- 73) ebd.
- 74) ebd. S. V.
- 75) ebd. S. VI.
- 76) Grille, Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie. Köln 1966 (= Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien Bd. XII), S. 127.
- 77) RiS, I, S. 12 Unterstr. v. mir.
- 78) ebd. S. 12/13.
- 79) s.o. Kap. IV,2.
- 80) Vgl. Kolakowski, Die Hauptströmungen. Bd. 2, S. 471.
- 81) Problemy Idealizma. Moskau o.J.
- 82) RiS, I, S. 7.
- 83) Kolakowski, a.a.O. S. 282.
- 84) RiS, I, S. 13f. Diese Nachbarschaft Lunačarskijs zu den Neukantianern gilt jedoch nur in der

Fragestellung; die neukantianische Lösung wurde von ihm heftig bekämpft, wie seine Auseinandersetzung mit Berdjaev zeigt. Vgl. a. G. Kline, Religious and Antireligious Thought in Russia. Chikago-London 1968. S. 106.

- 85) RiS, I, S. 14.
- 86) Vgl. RiS, II, S. 382; Kline, a.a.O. S. 117.
- 87) Masaryk, Russische Geschichts- und Religionsphilosophie, II, S. 309 u. pass.
- 88) RiS, II, S. 382.
- 89) ebd. S. 259.
- 90) ebd. S. 371.
- 91) ebd. S. 311.
- 92) RiS, I, S. 14.
- 93) ebd.
- 94) RiS, II, S. 371.
- 95) Vgl. Kolakowski, a.a.O. Bd. 2, S. 383.
- 96) RiS, II, S. 382.
- 97) ebd.
- 98) F. Trommler, Sozialistische Literatur in Deutschland. Stuttgart 1976, S. 247.
- 99) Vgl. oben Lunačarskij.
- 100) Hildegard Reiser, zit. bei F. Trommler, a.a.O. S. 252.
- 101) dazu näher F. Trommler, a.a.O. S. 261ff.
- 102) RiS, I, S. 7.
- 103) Vgl. Bud. rel. (2), S. 55.
- 104) Problemy idealizma, Moskau o.J.; zur Zeitbestimmung vgl. Scherrer, Die Petersburger Religions-Philosophischen Vereinigungen. Berlin 1973, S. 87 Anm. 4. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte Bd. 19).
- 105) O "Problemach idealizma". In: Ètjudy Moskau 1905, S. 226.
- 106) RiS, I, S. 51.

- 107) ebd.
- 108) RiS, I, S. 369.
- 109) RiS, I, S. 326; vgl. ebd. S. 310.
- 110) Vgl. RiS, I, S. 299.
- 111) O česti. In: Otkliki... SPb 1906, S. 97.
- 112) Zarathustra II, 324.
- 113) O česti. S. 80.
- 114) Ateizm. In: Očerki po filosofii marksizma. SPb 1908, S. 129.
- 115) vgl. oben.
- 116) Vgl. Die Fragestellung Berdjaevs. Hier S. 82 - 84.
- 117) RiS, I, S. 382. Unterstr. v. mir.
- 118) Bud. rel. (1), S. 20.
- 119) Hier S. 64ff.
- 120) Lun., Russkij Faust. In: Voprosy filosofii, 63 (1902) S. 794.
- 121) drs., Dačniki. In: O Gor'kom. Moskau 1975, S. 38. (Der Text stammt von 1905).
- 122) ebd.
- 123) Vgl. weiter unten Nietzsche/Guyau, Lunačarskij! (Kap. V, 4).
- 124) Russkij Faust, a.a.O. S. 793.
- 125) RiS, I, S. 13.
- 126) RiS, II, S. 332.
- 126a) Wie auch für andere ehemalige legale Marxisten: P.B. Struve, S.L. Frank, S.N. Bulgakov, die ihre neue Position in dem Sammelband "Problemy Idealizma". M.O.J. (1903) dargelegt hatten. Vgl. dazu J. Scherrer, a.a.O. S. 86ff.
- 127) Bud. rel. (2), S. 53.
- 128) ebd.
- 129) ebd.
- 130) ebd. S. 55.
- 131) ebd.

- 132) ebd.
- 133) RiS, I, S. 17.
- 134) RiS, I, S. 16. Unterstr. v. mir.
- 135) Ètjudy; Otkliki usw.
- 135a) Gerade dies ist mit kennzeichnend für das Bogostroitel'stvo Lunačarskijs; im Gegensatz zu der Behauptung in Vol'fson/Gak, die "Gotterbauer glaubten nicht an die Wissenschaft." (M.B. Vol'fson i G.M. Gak, Očerki Istoričeskogo Materializma. Moskau ²1931, S. 214).
- 136) "Materielle Evolution und geistiger Fortschritt fallen in eins." Ateizm, a.a.O., S. 148; vgl. auch Meščanstvo i individualizm. In: Očerki po filosofii kolektivizma. SPb 1909, S. 239.
- 137) RiS, I, S. 16.
- 138) ebd.
- 139) s. Anm. 121.
- 140) Aber man muß dennoch sagen, daß Lunčarskijs hier vollständig in der europäischen Tradition der Evolutions- und Fortschrittsideologien steht, welche "organische Differenzierung in eine Ebene mit zivilisatorischem Fortschritt (stellt) und (diesen) wiederum mit sittlicher Höherentwicklung gleichsetzt." H.-G. Zmarzlik, Sozialdarwinismus. In: SDG, 5, Sp. 907f.
Zur Geschichte des Fortschrittsglaubens in Rußland: Peter Brang, Fortschrittsglauben in Rußland einst und jetzt. In: Rudolf W. Meyer (Hg.), Das Problem des Fortschritts - heute. Darmstadt 1969, S. 29 - 53.
- 141) Dačniki, S. 22.
- 142) ebd.
- 143) RiS, I, S. 14.
- 144) RiS, I, S. 17.
- 145) Ateizm, S. 140.

- 146) RiS, II, S. 308.
- 147) ebd. S. 309.
- 148) vgl. hier S. 67.
- 149) s.o.
- 150) In den früheren Schriften Lunačarskijs.
- 151) RiS, I, S. 88.
- 152) RiS, I, S. 48.
- 153) "Ihr (der 'Gottbildner') primäres Anliegen ist auf die Zukunft gerichtet. Sie bieten nicht so sehr eine Interpretation der Geschichte der positiven Religionen als vielmehr ein Programm für eine neue, gereinigte 'humanistische' Religion." G.L. Kline, Religious and anti-religious thought in Russia. Chicago-London 1968, S. 105.
- 154) G.L. Kline, "Nietzschean Marxism" in Russia. In: Boston College Studies in Philosophy 2, 1969, S. 166; vgl. auch D. Bathrick und P. Breines, Marx und/oder Nietzsche. Anmerkungen zur Krise des Marxismus. In: Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Acht Beiträge. (Hrg. R. Grimm, J. Hermand) Königstein/Ts 1978, S. 119 - 135.
- 155) Kline a.a.O. S. 166.
- 156) In: Očerki filosofii kollektivizma, I. SPb 1909, S. 219 - 349.
- 157) ebd. S. 238f.
- 158) ebd. S. 239.
- 159) Kline, a.a.O. S. 167.
- 160) ebd. S. 166.
- 161) ebd. S. 167.
- 162) Vgl. RiS, I, S. 46.
- 163) s.S. 67ff.
- 164) RiS, I, S. 10.
- 165) Nietzsche, II, S. 323.
- 166) Meščanstvo i individualizm, S. 238; vgl. Ateizm, S. 155; Bud.rel. (1), S. 21; V mire nejasnogo.

- In: Otkliki, S. 45. Vgl. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie. I, S. 209 - 285; v.a. S. 209, 218f, 229, 230!, 277, 282.
- 167) Nietzsche, II, S. 578; II, S. 215; II, S. 371.
- 168) O česti. In: Otkliki, S. 96; vgl. Russkij Faust S. 792. Lunačarskij versteht den "Willen zur Macht" nicht als "Wunsch zu beherrschen", vermeidet also eines der "vier möglichen Mißverständnisse über Nietzsche". (Gilles Deleuze, Nietzsche. Ein Lesebuch. Berlin 1979, S. 43.).
- 169) Es ist konsequent nietzscheanisch, daß Lunačarskij's Sprache suggestiv, also wertend und interpretierend wird, wenn es ihm um die zukunftsgerichtete Dynamik geht, die auf den neuen Menschen zielt. Das Sprachproblem: Die Sprache selbst wird zur Botschaft, daher ihr affirmativer Gestus. Vgl. G. Deleuze, a.a.O. S. 19.
- 170) Vgl. Bulackij und Plavnik, Lunačarskij - revolutionär-publicist (1905 - 1907). Minsk 1971.S. 28 u. 61.
- 171) Russkij Faust, a.a.O., S. 787.
- 172) O česti, a.a.O., S. 97.
- 173) Ateizm, S. 124.
- 174) ebd.
- 175) s.o.
- 176) Nietzsche, II, S. 325.
- 177) Vgl. Kline, Religious and anti-religious thought in Russia, S. 107.
- 178) Vgl. Anm. 157).
- 179) Ateizm, S. 160.
- 180) V mire nejasnogo, a.a.O. S. 71.
- 181) O česti, a.a.O. S. 97; Russkij Faust, a.a.O. S. 793.
- 182) m.E. zu Recht.
- 183) V mire nejasnogo, a.a.O. S. 70f; vgl. a. Ateizm, S. 108. Plechanov (Soč., t. XII, S. 251) und der ihn bestätigende Grille (Lenins Rivale, S. 35)

haben unrecht mit der Behauptung, bei Lunačarskij sei der "Mensch der Zukunft ein biologischer 'Übermensch'" - im Gegensatz zu Bogdanov, der den Übermenschen kollektivistisch, als die "kommunistische Übermenschheit" interpretiere. - Beide, Lunačarskij und Bogdanov, gebrauchen das Übermensch-Symbol in der gleichen Weise.

- 184) Meščanstvo i individualizm, S. 298/299; vgl. a. ebd. S. 320. Dieser Aufsatz wurde von Lunačarskij 1909 geschrieben; er kann also unmöglich (wie von D. Angres, Die Beziehungen Lunačarskijs zur deutschen Literatur. Berlin 1970, S. 16 und ähnlich von Kochno, Čerty portreta..., S. 30 versucht) zum Beweis dafür genommen werden, daß Lunačarskij erst 1923 zur richtigen Einschätzung Nietzsches gekommen sei.
- 185) Meščanstvo i individualizm, S. 238f.
- 186) ebd. S. 240.
- 187) Nietzsche II, S. 197 (Nr. 337); Lun., RiS, II, S. 365f.
- 188) drs. II, S. 197.
- 189) ebd. S. 198.
- 190) ebd.
- 191) vgl. oben S. 67ff.
- 192) Vgl. den Gor'kij-Text Kap. III.
- 193) s.u. Kap. IV, 5, b)
- 194) Bud. rel. (1) S. 24.
- 195) Meščanstvo i individualizm. S. 300.
- 196) RiS, II, S. 357.

Der französische Moral- und Religionsphilosoph M.J. Guyau (1854 - 1888) war in Rußland sehr früh bekannt; Besprechungen seiner Bücher erschienen schon ab 1894. 1908 rezensierte Plechanov (soč., t. 17, S. 337 - 341) Guyaus 1887 erschienenes und 1908 ins Russische übersetztes Buch

"L'irréligion de l'avenir", in welchem er eine zukünftige, harmonisch organisierte Gesellschaft zeichnet, die durch eine emotional bestimmte 'Religion' gekennzeichnet ist.

Die Rolle Guyaus für die Konzipierung von Lunačarskijs 'Ethik' und Ästhetik ist möglicherweise bisher noch nicht genügend gewürdigt worden. Auch hier findet sich das 'Leben' als oberstes Wertprinzip. Die Moral ist begründet im "life at its most intensive and extensive".

(The Encyclopedia of Philosophy Vol. 3 (Hrg. P. Edwards), London-New York 1967, S. 398).

Lunačarskij erwähnt mehrfach das "Guyausche Gesetz", wonach extreme individuelle Lebensintensität in soziale Intensität umschlägt. Mit der Zitierung dieses 'Gesetzes' untermauert Lunačarskij seine kollektive Lesart Nietzsches.

- 197) Russkij Faust, a.a.O. S. 789.
- 198) vgl. unten Gor'kij - Nietzsche.
- 199) Russij Faust, a.a.O. S. 793.
- 200) "Russkij Faust" ist 1902 geschrieben.
- 201) G. Kline, Nietzschean Marxism in Russia. In: Boston College Studies in Philosophy 2, 1969, S. 166 - 183.
- 202) E. Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt/M. 1973, S. 303.
- 203) Lunačarskij, Dačniki. In: drs., O Gor'kom. Moskau 1975, S. 20.
- 204) Pered licom roka. In: Ètjudy..., S. 103.
- 205) Meščanstvo i individualizm, S. 238.
- 206) ebd., S. 250.
- 207) Vgl. Kline, Religious and anti-religious thought in Russia. S. 106ff. Die Schwäche von Klines Argumentation beruht darin, daß er die Verwandtschaft zwischen Lunačarskijs Marxismus und Nietzsche behauptet aber nicht nachweist.

Auf die Bedeutung Nietzsches, vor allem des "Zarathustra" und der "Fröhlichen Wissenschaft" für Lunačarskijs Kunst-Konzeption weist J.-U. Peters hin. (J.-U. Peters, Kunst als Erfahrung. Über den Zusammenhang von Kunsttheorie, Literaturkritik und Kulturpolitik bei A.V. Lunačarskij. Unveröffentl. Manuskript Konstanz S. 9of).

- 209) Lun., Meščanstvo i individualizm, S. 239.
- 210) Meščanstvo i individualizm, S. 330.
- 211) Osnovy pozitivnoj estetiki. In: Očerki realističeskogo mirovozzrenija. SPb ²1905, S. 180.
- 212) Meščanstvo i individualizm, S. 331ff.
- 213) ebd., S. 332.
- 214) Vgl. oben S.67ff.
- 215) Meščanstvo i individualizm, S. 333.
- 216) ebd.
- 217) ebd., S. 334.
- 218) Bud. rel. (2), S. 60.
- 219) Vgl. oben S.72ff.
- 220) Bud. rel. (1), S. 22f.
- 221) ebd.; vgl. auch Lunačarskij, 23-ij sbornik "Znanija". In: Literaturnyj raspad 2, SPb 1909, S. 67.
- 222) RiS, I, S. 73.
- 223) Mešč. i indiv., S. 335.
- 224) ebd.
- 225) RiS, II, S. 364.
- 226) RiS, I, S. 89.
- 227) s.o.
- 228) Vgl. RiS, I, S. 86.
- 229) Ateizm, S. 157.
- 230) ebd., S. 158.
- 231) RiS, I, S. 76.
- 232) Bud. rel. (2), S. 40.

- 233) ebd.
- 234) ebd. Unterstr. v. mir.
- 235) mit Sorell verbindet Lunačarskij die Betonung der Subjektivität.
- 236) Ateizm, S. 159.
- 237) Bud. rel. (2), S. 42. Diesen Aspekt der 'religiös-marxistischen Anthropologie', so Lunačarskij, trifft Gor'kij in seiner Antwort auf die Enquête richtig. ebd;
vgl. Gor'kij, Celovek, (1903).
Fast dieselben Motive werden auch später im dichterischen Schaffen des Proletkul't zur Interpretation der Geschichte, und der Rolle des kollektiv organisierten Proletariats in ihr herangezogen: I. Jasinskij, "Naš bog". In: R. Lorenz (Hrg.), Proletarische Kulturrevolution in Sowjetrußland; 1917 - 1921). München 1969, S. 86; das Kollektiv der Arbeiter als schon immer existierend und ewig seiend, als Schaffendes und zu Schaffendes. "Aus Liebe zu den Völkern bist du wieder auferstanden." (ebd.) Vgl. auch Gerasimov, "My", ebd., S. 79f.
- 239) s. oben S. 67ff.
- 240) RiS, I, S. 95 (Unterstr. v. mir.).
- 241) ebd.
- 242) G. Erlert, Der Proletkul't. Unver. Manuskript (Freiburg), S. 13.
- 243) RiS, I, S. 89.
- 244) ebd., S. 95.
- 245) ebd., S. 82.
- 246) Vgl. Gor'kij's Enquêtes-Text.
- 247) Osnovy pozitivnoj estetiki. In: Oč. realn. mirovozzr. SPb ²1905, S. 38.
- 248) V mire nejasnogo. In: Otkliki. S. 64.
- 249) ebd., S. 70

- 250) ebd., S. 66f.
- 251) RiS, I, S. 89.
- 252) ebd., S. 101f.
- 253) RiS, II, S. 347. Das Proletariat als Messias ist ebenfalls ein Topos, der seinen Weg vom Bogostroitel'stvo zum Proletkul't gefunden hat: V.T. Kirillov, "Der eiserne Messias" (Železnyj Messija): "Er hilft uns das Joch unseres Schicksals abstreifen/Und auf Erden das Paradies erringen." In: "R. Lorenz, a.a.O. S. 90; und M.P. Gerasimov, "Das Kreuz" (Krest') - hier wird der Tod eines bei der Arbeit verunglückten Proletariers zum Sühne- und Erlösertod: "Gekreuzigt lag einer auf goldenem Blech/Und verbrannte/Von züngelnden Flammen umgeben." (ebd. S. 94).
Die Namen Gerasimov und Gastev tauchen 1913 im Zusammenhang mit einem Arbeiterschriftstellerzirkel in Paris auf, an dem auch Lunačarskij teilnahm, (Literaturnaja Ėnciklopedija, t. 2, Moskau 1930, Stichwort Gerasimov.) so daß also hier eine direkte personelle Linie vom 'Bogostroitel'stvo' zum Proletkul't gezogen werden kann.
- 255) Ateizm, S. 128.
- 256) Vgl. Russkij Faust, a.a.O. S. 788; RiS, II, S. 365.
- 257) Vgl. oben das 'eschatologische' Moment, S.115.
- 258) S. S. 105f; O česti, a.a.O. S. 97.
- 259) Russkij Faust, a.a.O. S. 791; vgl. auch RiS, I, S. 73.
- 260) RiS, I, S. 43.
- 261) ebd.
- 262) Bud. rel. (2), S. 44.
- 263) Vgl. dazu K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz ⁶1973, v.a. S. 38ff (Marx).
- 264) Vgl. auch E. Bloch, Prinzip Hoffnung.

- 265) Ateizm, S. 128.
- 266) Die Neue Religion muß für Lunačarskij die früheren ersetzen können, "indem sie den menschlichen Hunger nach einem Sinn des Daseins, nach einem hohen, schönen Ziel stillt, um dessentwillen es sich lohnen würde zu leben, zu kämpfen und sogar zu sterben." (Lunačarskij in Novyj žurnal dlja vsech (1910), Nr. 23, September, S. 89, zit. bei N.A. Trifonov, Lunačarskij i Gor'kij... In: Gor'kij i ego sovremeniki. Leningrad 1968, S. 133.
- 267) Vgl. Lunačarskij, Voprosy morali i Meterlink. In: Ètjudy..., S. 175f.
- 267a) H. Spencer, P. von Lilienfeld, A. Schäffle, A. Fouillée; in Rußland u.a. auch Bervi-Flerovskij.
- 268) RiS, II, S. 369.
- 269) s.o.
- 270) 23-ij sbornik "Znanija", S. 87; Unterstr. v. mir.
- 271) ebd.
- 272) Vgl. RiS, I, S. 45.
- 273) S. Anm. 267.
- 274) Voprosy morali..., S. 175.
- 275) ebd.
- 276) ebd., S. 176.
- 277) Vgl. StiWo "Fortschritt" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Sp. 1042, Hrg. J. Ritter. Darmstadt 1972; s.a. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. S. 85f.
- 278) V mire nejasnogo, S. 71. Zum Zusammenhang von Fortschrittsglaube, Übermensch-Vision und Unsterblichkeit in der russ. Geistesgeschichte vgl. P. Scheibert, Der Übermensch in der Russischen Revolution. In: E. Benz (Hrg.), Der Übermensch. Eine Diskussion. Zürich-Stuttgart 1961, S. 183ff.

- 279) Vgl. Otkliki žizni, S. 84.
- 280) "Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe (Elementenkomplexe) bilden die Körper (...). Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (bzw. Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich". Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. Jena ³1903, S. 29.
- 281) O česti, S. 84.
- 282) ebd.
- 283) ebd. S. 87.
- 284) Bud. rel (2), S. 57.
- 285) ebd. S. 57, Unterstr. v. mir.
- 286) RiS, II, S. 364f.
- 287) Vgl. ebd.
- 288) Meš. i indiv. S. 341f.
- 289) ebd. S. 342.
- 290) ebd. S. 344.
- 291) ebd. S. 325f.
- 292) ebd. S. 344f.
- 293) Mešč. i indiv. S. 326.
- 294) Vgl. RiS, II, S. 336.
- 295) Vgl. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. S. 62/63 u. pass.
- 296) Bud. rel. (2), S. 38.
- 297) ebd. S. 60.
- 298) Vgl. RiS, I, S. 68ff.
- 299) Vgl. Russkij Faust a.a.O. S. 787; Bud. rel. (2), S. 32; RiS, II, S. 336, 365 u.a.
- 300) RiS, II, S. 340.
- 301) Vgl. Gerasimov, "Elektrifikacija". In: R. Lorenz, Proletarische Kulturrevolution, S. 98; Gastev, "Čudesna raboty", ebd. S. 103ff; (auch in der Verherrlichung des Kollektivs tritt der Proletkul't das Erbe des 'Bogostroitel'stvo' an). Gerasimov. Gastev (und Kalinin) haben 1913 zu-

sammen mit Lunačarskij an einem literarischen Arbeiterzirkel in Paris teilgenommen. - Vgl. Anm. 253.

3o2) s.o. S.72ff.

3o3) Ateizm, S. 159; biblisch: der "Menschensohn".

3o4) Vgl. Bud. rel. (1), S. 11.

3o5) E. Bloch, Geist der Utopie. S. 3o5.

3o6) RiS, II, S. 3o2.

3o7) Die Tatsache, daß Lunačarskij sich damals vor allem der 'emotionalen Seite' des Marxismus zugewandt hat und damit den Fragen von Moral, Ethik, Ästhetik, wird ihm inzwischen in der sowjetischen Forschung vorsichtig als Verdienst angerechnet; denn 1. "kämpft er gegen den Gegner (Berdjaev, Bulgakov - "Problemy Idealizma") auf dessen eigenem Territorium", und 2. war es "Lunačarskij schon damals wichtig, zu beweisen, daß nicht nur ökonomische und soziale Interessen den Inhalt des Kampfes des Proletariats ausmachen." I.P. Kochno, Čerty portreta. S. 25. In einem 1931 von ihm aus dem Gedächtnis wiedergegebenen Gespräch mit Lenin über das 'Bogostroitel'stvo' hat Lunačarskij auf dessen Einwände geantwortet: "Vladimir Il'ič, ich dachte, daß der Sozialismus gewinnt, wenn sein ethischer Wert aufgedeckt wird." (Zit. nach einem unver. Artikel Lunačarskijs "K voprosu o filosofskoj diskussii 19o8 - 191o gg" bei N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i M. Gor'kij. S. 138 (= Literaturnoe nasledstvo, t. 82, Moskau 197o, S. 5oo).

3o8) s.o. S.115ff.

3o9) Die Funktion dieses "Ideals" hat ihre Entsprechung bei Gor'kij in seiner leserzentrierten, pädagogisch orientierten Literaturauffassung: Die Literatur hat solche Ideale zu schaffen. (s.u.).

- 310) Dieser Text ist fast zur gleichen Zeit entstanden wie die Texte Lunačarskijs, von denen die Rede ist; dies zeigt einmal mehr, daß es sich hier keineswegs um ein spezifisch russisches Phänomen handelt. (Vgl. Kap. II,2).
- 311) E. Bloch, Geist der Utopie, S. 303.
- 312) Vgl. S.105.
- 313) RiS, II, S. 395.
- 314) Enquête, S. 593.
- 315) ebd. S. 594.
- 316) ebd.
- 317) ebd.
- 318) ebd.
- 319) ebd.
- 320) s.S.53.
- 321) Eine differenziertere Betrachtungsweise findet man schon bei N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i M. Gor'kij (In: Gor'kij i ego sovremenniki); drs., A.V. Lunačarskij i sovetskaja literatura. Moskau 1974 und M.I. Schachnowitsch, Lenin und die Fragen des Atheismus. Berlin 1966.
- 322) s. Einleitung; vgl. Istorija ruskoj literatury, t. X, Moskau-Leningrad 1954, S. 329ff.
- 323) Vyp. I, Moskau 1958, S. 683.
- 324) Lunačarskij i Gor'kij, S. 118.
- 325) Vgl. a. Gor'kij-30, XXIX, 32,33,34. Für die Zeit ab 1907 ist die intensive Zusammenarbeit zwischen Gor'kij und Lunačarskij (Bogdanov) ausreichend belegt. (Parteischulen usw.; s. Scherrer, Schachnowitsch, Trifonov u.a.). In einem Brief Gor'kijs aus jener Zeit an L.N. Vojtolovskij heißt es: "Überall, wo in diesem Brief das Pronomen "ich" steht, können Sie es durch ein anderes, nämlich "wir", ersetzen, wobei darunter Anatolij Vasil'evic und Aleksandr Aleksandrovič (Bogdanov)

- zu verstehen sind." (Archiv Gor'kogo. Zit. nach Trifonov, Lunačarskij i Gor'kij, S. 129).
- 326) S.S. 131.
- 327) Vgl. Bud. rel. (2), S. 35.
- 328) Trifonov, Lunačarskij i Gor'kij, S. 133.
- 329) Erschienen im Oktober und November 1907; die Enquête wurde im März veröffentlicht.
- 330) Dies gilt jedenfalls, solange kein Archivmaterial zugänglich ist, das anderes belegen könnte.
- 331) 1908 und 1909.
- 332) Die 'gotterbauerischen' Texte "Razrusenie ličnosti" und "Ispoved'" enthalten kein Körnchen mehr 'Gotterbauertum' als die Texte von 1906/07: die Enquêtes-Antwort und "Mat'":

lichen Tätigkeit Wissenschaft, Kunst und Technik verstanden werden können. Die Vernunft spielt die Rolle einer Kraft, die von außerhalb dem Bewußtsein des Menschen korrespondiert, sein Wachsen steuert.

Im Zusammenhang mit dem Pathos des Menschen und seiner extrem dynamischen Ausrichtung auf die Zukunft wurde schon auf Nietzsche verwiesen. Wenn wir also diesen Strang des Gor'kijschen Menschenbildes in seiner Genese zurückverfolgen, soll damit zugleich eine Klärung in der Frage nach dem Verhältnis von Gor'kij zu Nietzsche verbunden sein. Es sollte deutlich werden, ob und inwiefern in das Menschenbild des Gotterbauers Gor'kij Elemente des Nietzsche'schen Menschentwurfs eingehen.

Die Aufarbeitung der Genese des Gor'kijschen Menschenbildes erfolgt hier in Umkehrung der Chronologie; vor dem Hintergrund des Textes von 1907 sollen die beiden zur Synthese strebenden Elemente Gefühl und Vernunft im Krebsgang zurückverfolgt werden, um deutlich werden zu lassen, welche Synthese aus welchen Elementen - und zu welchem Zweck - Gor'kij gesucht und im Bogostroitel'stvo schließlich gefunden hat.

1. "Čelovek" (1904)

Kann man Gor'kijs Antwort auf die Umfrage des Mercure de France (1907) als sein "Credo" lesen - denn er entwickelt ja hier seinen Glauben, seine Vorstellung von Religion -, so gilt dies erst recht für das 1903 geschriebene und 1904 erschienene³⁾ Poem "Čelovek". Gor'kij selbst nennt es mehrfach "moj credo"⁴⁾ - "den großen Traum meiner Seele, meinen einzigen Glauben,..."⁵⁾

Es bietet sich daher als erste Station auf dem Weg zu den Ursprüngen von Gor'kijs Menschenbild an. Dessen zwei Zentren: Mensch/Gefühl und Vernunft sind hier noch sehr viel deutlicher auseinanderzuhalten als in dem zuerst besprochenen Text.

"In den Stunden der Mutlosigkeit"⁶⁾ läßt der Erzähler ("Ich") vor seinem geistigen Auge ein philosophisch-universalgeschichtliches Drama ablaufen, in welchem der "Mensch" (mit großen Buchstaben) und der "Gedanke" als handelnde Personen auftreten. Es ist durchaus berechtigt, von einer Art philosophischem Drama zu sprechen, sofern hier nicht nur der "Mensch" und der "Gedanke", sondern in Nebenrollen auch Glaube, Liebe, Hoffnung, Schwäche, Trauer, Verzweiflung, Wahrheit, Langeweile, Stolz, Tod, Wahnsinn und andere personifiziert (kenntlich gemacht durch die sonst nur für Eigennamen übliche Großschreibung) auftreten und miteinander agieren; alle sind - außer dem "Gedanken" und dem Tod - des "Menschen" eigene Geschöpfe⁷⁾.

a) Der Mensch mit großem Buchstaben

Die Exposition des Poems macht sogleich deutlich, in welchem funktionalen Zusammenhang der "Mensch" (mit großem Buchstaben) zu sehen ist: Er ist ein "erhabenes Bild"⁸⁾, das dem realen, entmutigten (kleingeschriebenen) Menschen als Ideal⁹⁾ entgegengesetzt wird. Diese Funktion verdeutlicht sich im Laufe des Textes: Der "Mensch" ist "Sonne", "helles Licht", "Leitstern"¹⁰⁾. Dieses Ideal als die Antithese/Negation des kleinbürgerlichen Menschen (meščanstvo) bezeichnet das Ziel, das die real existierenden Menschen erreichen sollen: "jeder von ihnen (soll) ein 'Mensch'" werden¹¹⁾.

Es geht Gor'kij darum, der von ihm bekämpften meščanstvo-Mentalität¹²⁾ einen 'Entwurf' vom Menschen gegenüberzustellen, dem beschränkten, schwachen, ängstlichen und hoffnungslosen Menschen das Ideal eines "erhabenen", "majestätischen", "stolzen", "freien", "mächtigen" "Menschen" vorzuhalten, für dessen Bewußtsein es keine Schranken gibt, der seine Wünsche immer weiter treibt, statt sich mit der Realität zu arrangieren¹³⁾.

So wird der "Mensch" zugleich zum Symbol für Gor'kij's Glauben an den Fortschritt: Er schreitet "immer voran und höher"¹⁴⁾ und weist damit den Menschen den Weg zur Vollkommenheit. Nicht nur der real existierende Mensch, sondern auch der 'Entwurf' selbst vom "Menschen" wird dynamisch-prozeßhaft gesehen; in seinem Gang zur Selbstvervollkommnung wird er zur Aufforderung und zum Versprechen für die Zukunft der Erde:

Zur Zeit ist es (das Bewußtsein des "Menschen" R.S.) vergleichbar nur einem Funken, aber was macht's? Ist doch der Funke die Mutter des Feuers! Ein Feuer in der Finsternis des Alls, das bin ich in der Zukunft! ¹⁵⁾

Gor'kij beschreibt hier nicht den Neuen Menschen, wie er in einer zukünftigen (sozialistischen) Gesellschaft vielleicht einmal vorzufinden sein wird, keinen "neuen psychologischen Typus"¹⁶⁾, sondern er bezeichnet einen Initiationsfunken, dessen Funktion es einzig ist, die Entwicklung zu jenem Neuen Menschen hin in Gang zu setzen. Das bedeutet: Der "Mensch" ist nicht das Ziel der Geschichte, er markiert vielmehr Aufbruch und Weg dorthin.

Folglich sind die Aufgaben, die ihm auf seinem Weg gestellt werden, zu lesen als Aufforderungen an den Leser, den konkreten, von Schwäche, Angst und Perspektivlosigkeit bedrohten Menschen ("Ich")¹⁷⁾, sich an die Lösung dieser Aufgaben zu machen und so seinem Leben den richtigen Sinn - einen Sinn überhaupt - zu geben; nämlich den Weg frei zu machen für den zukünftigen vollkommeneren Menschen.

Welches sind diese Aufgaben?

Ich (der "Mensch" R.S.) bin zu erhellen berufen die ganze Welt, zum Schmelzen zu bringen das Dunkel ihrer geheimen Rätsel, die Harmonie zu finden zwischen ihr und mir, ...¹⁸⁾

Das heißt mit anderen Worten: Die Welt muß erkannt werden, und als erkannte Welt wird sie dem Menschen nicht mehr als feindliche Natur gegenüberstehen, sondern er wird in Harmonie mit ihr leben können¹⁹⁾. Das Erkennen der Welt trägt aber deutlich die Merkmale eines Kampfes (Nietzsche): Alte, vom "Menschen" selbst geschaffene Werte müssen als abgelebt erkannt und zerstört werden, damit er neue schaffen und an ihre Stelle setzen kann:

Der "Mensch" ist erschaffen,
umzuwerfen und zu zerstören und zu zertreten alles,
was alt, was eng, was schmutzig und böse ist, um
Neues an seine Stelle zu setzen, ...²⁰⁾

Der Ausgang dieses Kampfes gegen die alten Werte, Vorurteile und Wahrheiten ist unwichtig und noch keineswegs gewiß; und so sagt der "Mensch" ganz nietzscheanisch von sich:

Und ich bin mir bewußt, daß nicht diejenigen die Sieger sind, die sich der Früchte des Sieges bemächtigen, sondern die, die auf dem Schlachtfeld fallen²¹⁾.

Der Kampf wird nicht durch den Sieg erst gerechtfertigt, sondern er rechtfertigt sich selbst, weil er schöpferisch ist:

Ich sehe den Sinn des Lebens im schöpferischen Schaffen, das schöpferische Schaffen aber genügt sich selbst und kennt keine Schranken²²⁾!

Dieser "Mensch" hat für die realen Menschen die Funktion, ihr Leben zu verändern, indem er zu Aktion, zum Verlassen der kleinbürgerlichen Lethargie aufruft, indem er dazu auffordert, sich auf den Weg zum Neuen Menschen zu machen. Er ist dieser neue Mensch nicht. Er schreitet voran und höher, unaufhaltsam und "ruhelos"²³⁾ - aber er bleibt auf seinem Weg allein²⁴⁾.

Würde man also annehmen, daß Gor'kij eine gradlinige Entwicklung des Menschen zum "Menschen" fordert, so stünde am Ende dieser Entwicklung genau so ein "großer Mensch", der als "Ausnahme" zu betrachten wäre²⁵⁾ wie bei Nietzsches Zarathustra. Aber Gor'kij beschreibt - so wenig wie Nietzsche - kein endgültiges Ziel (den Neuen Menschen), vielmehr ruft er - wie jener - zur aktiven Selbsttranszendierung auf, und diesem Appell dient der 'Entwurf'. -

So kann man es als eine Synthese aus Danko ("Starucha Izergil'") und Zarathustra lesen, wenn der "Mensch" von sich sagt:

Ich gehe meinen Weg, um möglichst hell zu verbrennen und möglichst tief in die Finsternis des Lebens hineinzuleuchten. Und mein Untergang ist meine Belohnung²⁶⁾.

Zwar betont der Text immer wieder, daß der "Mensch" seinen Weg allein geht²⁷⁾ - dennoch ist er mit einem "Gefolge" ausgestattet: mit seinen Gefühlen als seinen eigenen Schöpfungen²⁸⁾, mit einem ständigen interesselosen Begleiter - dem Tod²⁹⁾, sowie mit einem "einzigen Freund" - dem "Gedanken"³⁰⁾.

Das "Gefolge" (Glaube, Hoffnung, Liebe, Schwäche, Trauer usw.) deckt den gesamten emotionalen Bereich (sozial und individuell) ab. Alle diese Gefühle sind "Gebilde

seines (des "Menschen") schöpferischen Geistes"³¹⁾;
aber sie sind "unvollkommen" und pervertiert:

Alle Gefühle sind darauf aus, ihn (den "Menschen")
zu versklaven; alle dürsten nach Macht über seine
Seele³²⁾.

So werden seine eigenen Gefühle in ihrer pervertierten
Form zu "Feinden" des "Menschen"³³⁾.

Der "Tod" hat in diesem Drama eine reinigende Funktion:
(er) gleicht einem Lumpensammler, der auf den Hin-
terhöfen umhergeht und in seinen schmutzigen Sack
das Abgelebte, das Faule, den unnützen Abfall
stopft, gelegentlich aber auch unverfroren Gesun-
des und Starkes mitgehen heißt³⁴⁾.

Welche Rolle aber spielt der "Gedanke", die Vernunft?

b) Der "Gedanke" (mysl')

Und nur der "Gedanke" ist der Freund des "Menschen",
nur er ist von ihm unzertrennlich³⁵⁾.

Nur der "Gedanke" ist der "freie, ungebundene Freund"
des "Menschen"³⁶⁾.

Dies mag zunächst den Eindruck hervorrufen, als trete
der "Gedanke" im allegorischen Drama dem "Menschen" in
einer gleichwertigen Rolle gegenüber und zur Seite:
Der "Gedanke" als die mächtige "Waffe" in der Hand des
"Menschen", als Instrument der Erkenntnis:

Nur die Flamme des "Gedankens" erhellt die Hinder-
nisse auf seinem Weg, die Rätsel des Lebens, das
Dunkel um die Geheimnisse der Natur und das undurch-
dringliche Chaos in seinem Herzen³⁷⁾.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß dem "Gedanken" das absolute Primat zukommt:

Der "Mensch" schreitet den Menschen voran, er selbst aber folgt dem "Gedanken"³⁸⁾.

Der "Gedanke" ist die

Kraft, die sich in den Augenblicken der Erschlaffung Götter erschafft, um sie in den Epochen des Aufschwungs wieder zu stürzen³⁹⁾;

es ist der "Gedanke", der die Geschöpfe des "Menschen" (bzw. seines Geistes): seine Gefühle und Instinkte in ihrer Negativität als abgelebt und hinderlich entlarvt⁴⁰⁾ und den "Menschen" aus dem "Kerker des Glaubens"⁴¹⁾, aus den Umklammerungen der "Liebe"⁴²⁾, aus Lüge, Platttheit und Trägheit befreit, indem er in ihm den Stolz weckt⁴³⁾; der "Gedanke" und nicht der "Mensch", nimmt, von "wahnwitziger Kühnheit" erfüllt, und im "Bewußtsein seiner Unsterblichkeit" den Kampf mit dem Tod auf⁴⁴⁾; der "Gedanke" hat den "Menschen" zu seiner Bestimmung erschaffen: alte Werte zu zerstören, um neue zu schaffen⁴⁵⁾; und der "Gedanke" bestimmt schließlich auch das Raster der Grundwerte, nach welchem diese neuen Werte zu schaffen sind. Es sind dies die Grundsätze "der Freiheit, der Schönheit und der Achtung vor dem Menschen"⁴⁶⁾.

So zeigt sich eine merkwürdige Ambivalenz:

Einerseits hat der "Gedanke" für den "Menschen" deutlich instrumentale Funktion, er ist die Waffe der Erkenntnis in der Hand des Menschen. Aber zugleich ist er der gleichwertige Freund des "Menschen" und tritt andererseits sogar als dessen Schöpfer und Führer auf.

Meine Waffe ist der "Gedanke", und die feste Überzeugung von seiner Freiheit, seiner Unsterblichkeit und dem ständigen Wachstum seines Wirkens ist der unerschöpfliche Quell meiner Kraft⁴⁷⁾!

Der "Gedanke" als das "Leuchtfeuer im Dunkel des Daseins" und das "Licht in der Finsternis"⁴⁸⁾ nimmt geradezu die Qualität des göttlichen Logos an, der vor allem Anbeginn ist und den Menschen und seine Welt erst schafft:

Er (der Gedanke) ist der Schöpfer alles Bestehenden, und das gibt ihm das heilige, unverbrüchliche Recht, alles zu zerstören, was der Freiheit seines Wachstums hinderlich sein kann⁴⁹⁾.

Der "Mensch", sein Bewußtsein, wächst unendlich - aber in Abhängigkeit vom unendlich wachsenden "Gedanken". Der "Mensch" schreitet ruhelos "voran und höher" - aber ihm voran schreitet der "Gedanke"!

c) Die Synthese

Es wurde oben betont, daß der "Mensch", der in diesem philosophisch-allegorischen Poem/Drama auftritt, keine Zielbeschreibung darstellt; er ist nicht der Neue Mensch - erst recht nicht der Neue Mensch in einer neuen Gesellschaft; denn er steht da ohne jeden sozialen Bezug, ganz zu schweigen von einem Kollektiv.

Der "Mensch", der hier auftritt, ist ein Appell an den realen Menschen (Leser). Er ist "Leitstern für die Erde"⁵⁰⁾; er schafft neue Werte nach Maßgabe der "Achtung vor den Menschen"⁵¹⁾; er will, daß die Menschen zu "Menschen" werden⁵²⁾ (d.h. sich auf ihren Wert besinnen); für ihn ist das Dasein,

in dem die sklavische, die menschliche Kraft übersteigende Arbeit der einen spurlos und ohne Rest vertan wird, damit die anderen sich übersättigen können am Brot und an den Gaben des Geistes, unsinnig und widerwärtig⁵³⁾.

In dieser Textstelle mag mancher den Ansatz für ein marxistisches Verständnis des Poems sehen. Es ist durchaus möglich, daß hier ein Reflex von Gor'kijs marxistisch orientierter Gesellschaftskritik vorliegt⁵⁴⁾, und er selbst gibt diese Stelle in einem Brief an die spanischen Übersetzer von "Na dne" als Grundthema seines Poems (und von "Na dne") an⁵⁵⁾, wobei er aber wiederum antithetisch zum kritisierten Leben die "Unabhängigkeit der Vernunft" beschwört⁵⁶⁾. (Dies soll als Hinweis dafür festgehalten werden, daß der Sozialismus für Gor'kij die Seite der Vernunft repräsentiert.)

Aber selbst wenn schon für diese Zeit (1903) ein marxistischer gesellschafts- und religionskritischer Standpunkt angenommen werden könnte, so muß doch gesehen und betont werden, daß der gesellschaftliche Widerspruch hier nicht in den Kategorien des Klassenkampfes sondern als Grundkonflikt von Vernunft und Gefühl, von Rationalität und Emotionalität zur Sprache gebracht wird. Im Ausgang des Menschen aus seiner Unvernunft, d.h. aus der Gefangenschaft seiner Gefühle, in der Überwindung dieses Zwiespalts, in der Aufhebung der Gefühle in einer Synthese mit der Vernunft liegt für den Autor von "Čelovek" die Lösung der gesellschaftlichen Probleme begründet. Das Ende des Poems spricht dafür, daß Gor'kij nach solcher Synthese sucht.

Jener "Mensch", der dem Leser als Ideal vorgestellt wird, weiß sich noch als unvollkommen und zerrissen. Diese Zerrissenheit zeigt sich in der negativen Rolle, die die Gefühle spielen. Ihre Konstellation kennzeichnet eine tiefe Entfremdung. Sie werden zu Feinden des "Menschen", obwohl sie seine eigenen Geschöpfe sind. Und der "Gedanke" muß sie bekämpfen.

Das heißt, der Mensch mit seiner Gefühlswelt einerseits und die Vernunft andererseits befinden sich im Widerspruch

zueinander; erst das ordnende Eingreifen des "Gedankens" bringt den Menschen in Einklang mit sich selbst (seinen Gefühlen). Aber trotz des sichtbaren Primats der Vernunft steht am Ende des Kampfes nicht der Sieg der Vernunft über die Gefühle, sondern beider Synthese. Die Synthese erst macht den "Menschen" zum vollkommenen "Menschen"; macht ihn zum Größten, das der "Gedanke" - jetzt "mein 'Gedanke'" - auszudenken vermag: Sie macht ihn göttergleich.

Es kommt der Tag, an dem in meiner Brust zu einer einzigen großen schöpferischen Flamme verschmelzen werden die Welt meiner Gefühle und mein unsterblicher "Gedanke" und ich mit dieser Flamme alles in meiner Seele ausbrennen werde, was dunkel, herzlos und böse ist, damit ich den Göttern gleiche, die mein "Gedanke" erschaffen hat und erschafft⁵⁷⁾!

d) Zusammenfassung und Vergleich

Vergleichen wir das Gesagte mit dem Ausgangstext (Mercur de France).

In beiden Texten ist das Bewußtsein als der der Vernunft korrespondierende Ort im Menschen Ausgangspunkt der Veränderung. Ebenso ist es die Vernunft - im Enquêtes-Text Wissenschaft und Kultur als vernünftige Praxis - , die den Stolz im Menschen auf sich und seine Bedeutung in der Welt entstehen läßt und ihm so die Kraft und Dynamik zum tätigen Verändern gibt. In beiden Texten ist diese Dynamik auf die Zukunft gerichtet. Wobei allerdings in "Čelovek" die Zukunft des Menschen wesentlich abstrakter und unhistorischer gefaßt ist als im Enquêtes-Text.

Dieser und andere Unterschiede lassen das Poem deutlich als Vorstufe zu der 1907 erreichten Position erkennen: Während Gor'kij 1907 ganz offensichtlich glaubt, die

Synthese gefunden zu haben, d.h. eine vernünftige Ordnung (Wissenschaftlicher Sozialismus), in der die emotionale Seite des Menschen aufgehoben ist, zeigt der Text "Čelovek" noch das Suchen nach dieser vernünftigen Ordnung - lediglich die Notwendigkeit einer solchen Synthese ist bewußt.

1907 ist sie gewährleistet durch eine kollektiv organisierte Gesellschaft (Sozialismus), deren Glieder ein kollektives, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassendes Bewußtsein entwickelt haben. Glaube, Hoffnung und Liebe, die grundlegenden "Gefühle" des Menschen, sind nicht mehr seine Feinde, sondern integriert in eine umfassende "religiöse Stimmung"⁵⁸⁾.

Während der Text von 1907 ein Ideal formuliert, jedoch auch Bedingungen und Ort beschreibt, wo und wie die reale Gesellschaft und der reale Mensch sich selbst überwinden können (im Sozialismus), hat der "Mensch" mit großem Buchstaben nur Appellfunktion⁵⁹⁾; der kollektivistische Aspekt ist aus dieser Funktion heraus allenfalls zu erahnen.

Dem Leser wird eine Antithese zur meščanstvo-Mentalität angeboten, die ihn zugleich zur Überwindung dieser von Gor'kij als individualistisch, schwach und passiv apostrophierten Haltung aufruft. Dem kleinbürgerlichen Individualismus entspricht implizit als Gegenstück ein kollektivistisches Menschenbild - dies wird jedoch in dem Text von 1903/04 nicht ausgeführt. Ebenso impliziert in "Čelovek", aber nicht ausgesprochen, ist Gor'kij's Religionskritik von 1907: Die Götter sind Geschöpfe des Gedankens und als solche funktional und ablösbar.

Der "Mensch" von 1903 symbolisiert lediglich den Übergang (zum Neuen Menschen) - "Mein Untergang ist meine

Belohnung." - genau wie Nietzsches Zarathustra; und er bleibt - ebenfalls wie dieser - allein. Das Bild dieses "Menschen" bleibt, wie schon die zeitgenössische Kritik vermerkte, unklar⁶⁰⁾.

Die Synthese von Vernunft und Gefühl, die, wie der Enquêtes-Text weiß, zugleich Bedingung und Folge der kollektiven Organisation der Menschen ist, wird hier nur erahnt und erhofft. Aber auch hier hat sie schon religiöse Qualität. (Der "Mensch" der Synthese wird "göttlich".)

Es gilt also auf dieser Stufe festzuhalten:

Das Pathos des Menschen, das sich letztlich rechtfertigt aus der Hoffnung auf die Synthese von Vernunft und Gefühl; beide (Pathos und Synthese) haben religiöse Qualität und gehen als solche in Gor'kij's Bogostroitel'stvo ein⁶¹⁾.

2. "Na dne" (1902)

Berücksichtigt man die Tatsache, daß Gor'kij sich schon 1902 (also zur Zeit der Abfassung von "Na dne") mit dem Gedanken trug, ein Stück mit dem Titel "Čelovek" zu schreiben⁶²⁾, so ist es allein schon wegen der zeitlichen Nähe legitim, den großen Monolog Satins in "Na dne" mit dem Poem in Verbindung zu bringen; den inhaltlichen Zusammenhang stellt Gor'kij selbst her. In einem Brief an die spanischen Übersetzer von "Na dne" schreibt er 1906:

Ich wäre ebenfalls froh, wenn ein anderes Werk von mir ins Spanische übersetzt würde mit dem Titel "Der Mensch", in welchem der Hauptgedanke von "Na dne" umgesetzt und entwickelt wird⁶³⁾.

Und im Anschluß daran weist er auf die 'marxistische' Stelle aus "Čelovek" hin⁶⁴⁾.

Wenn Gor'kij sagt, daß in "Čelovek" der Hauptgedanke von "Na dne" entwickelt werde⁶⁵⁾, so bedeutet dies, daß für ihn das Zentrum der Aussage von "Na dne" in Satins Monolog über den Menschen liegt; daß somit die Figuren des Stückes - auch Luka - ihre Bedeutung und Funktion von diesem Monolog her erhalten und entsprechend zu interpretieren sind⁶⁶⁾.

Die Gedanken, die in "Čelovek" weitergedacht werden, finden sich in "Na dne" im 4. Akt. Satins Reden vom "Menschen" entzündeten sich an der Auseinandersetzung der Asylbewohner um Luka: Ist Luka, weil er nicht die Wahrheit gesagt hat - oder einen eigenen (funktionalen) Begriff von Wahrheit hat - ein Scharlatan oder nicht? Satin entwickelt seine Rede vom Menschen keineswegs, indem er sich von der Haltung Lukas absetzt. Vielmehr beruft er sich ausdrücklich auf ihn:

Der Alte ist kein Scharlatan! Was ist die Wahrheit?
Der Mensch, das ist die Wahrheit! Der Alte hat's
begriffen ... ihr nicht⁶⁷⁾.

Selbst wenn Luka lügt, geht es ihm um den Menschen;
und in Satins Sicht sind Lügen bei diesen Menschen im
Asyl angebracht:

Die Lüge ist die Religion der Sklaven und der Herren.
Die Wahrheit ist der Gott des freien Menschen⁶⁸⁾!

Die Menschen, zu denen Luka spricht, gehören kaum zu zweiten Kategorie, und es ist bezeichnend, daß Satin, der einzige, der sich eine stolze und unabhängige Haltung bewahrt hat, von Luka niemals mit mitleidigen Lügen bedacht wird.

Satins Aussagen über den Menschen dürfen nicht unabhängig von der Person Lukas und dessen Äußerungen gesehen werden.

Dessen Behauptung, daß die Menschen "um des besseren Menschen willen", d.h. letztlich um des Fortschritts willen⁶⁹⁾ leben; daß man darum, weil jeder Mensch den Übergang zu einer höheren Qualität "Mensch" darstellen könnte, "jeden Menschen achten" müsse⁷⁰⁾; daß der Mensch eigentlich dazu geboren sei, etwas zu schaffen⁷¹⁾ - diese Grundeinstellungen Lukas werden von Satin wiederholt (wobei er sogar dessen Stimme und Gestik nachahmt), und sie werden von ihm bestätigt.

Lukas "Wahrheit": der Mensch gibt den Ausgangspunkt für Satins Reden ab⁷²⁾. Daß jedoch sein Bild vom Menschen nur ein ganz entferntes und verschwommenes Ideal sein kann und bei seinen Zuhörern (wie auch bei ihm selbst) nichts wirklich in Gang setzen und verändern kann (Anfang und Ende des Stückes zeigen die gleiche Situation), kommt unter anderem in der Tatsache zum Ausdruck, daß Satin sich zu seiner Rede erst in angetrunkenem Zustand aufschwingt, einem Zustand, der die Dinge eben unscharf sehen läßt.

Auch von der Wirkung seiner Rede her ist es nicht angebracht, Satin in Antithese zu Luka zu setzen: Ebenso wie dessen Lügen eine tröstliche Funktion haben - etwas Schönes gegen die häßliche Wirklichkeit zu setzen -, so auch Satins Aussagen.

Am Ende seines 'Trinkspruches' auf den "Menschen" sagt er:

Trinken wir auf den Menschen, Baron. (Er steht auf)
Schön ist das, sich als Mensch zu fühlen! Ich -
Zuchthäusler, Totschläger, Falschspieler - na ja⁷³⁾!

Und der Baron bestätigt:

Du denkst über die Dinge nach. Das ist gut...
Ich glaub, das wärmt dir das Herz⁷⁴⁾.

Er läßt sich durch Satin ebenso trösten, wie sich die anderen durch Luka trösten ließen:

Baron: Aber ... zu irgendetwas bin ich doch geboren, wie?

Satin (lachend): Wahrscheinlich. Der Mensch wird geboren um des Besseren willen! Stimmt ... gut⁷⁵⁾!

Ebenso wie die Reden des Alten eine vorläufige bessernde Wirkung hatten (der Schauspieler arbeitet einen Tag und trinkt nicht; Pepel' faßt seine Abreise ins Auge), so auch Satins 'Trinkspruch': Der Baron besinnt sich plötzlich auf eine moralische Verpflichtung gegenüber Nastasja⁷⁶⁾.

Letzten Endes muß aber auch Satin wirkungslos bleiben, weil er sich an die falschen Adressaten wendet. Nastja spricht das Urteil über die Anwesenden aus, das in "Čelovek" der Tod vollzieht.⁷⁷⁾ "Man müßte euch wegkehren wie Straßendreck - ab in die Grube"⁷⁸⁾!

Aber wie sieht überhaupt dieser "Mensch", dessen Umriss Satin in die Luft zeichnet, aus?

Nicht du, nicht ich, nicht die dort ... nein!
Das ist alles in einem: du, ich, die dort, der Alte, Napoleon, Mohammed - alles in einem! (...) Begreifst du? Das ist gewaltig! Darin ist aller Anfang und alles Ende. Alles ist im Menschen, alles ist für den Menschen⁷⁹⁾!

Dieses Bild ist ebenso abstrakt und allgemein wie der "Mensch" mit großem Buchstaben in "Čelovek". Eine überindividuelle aber keine kollektive Größe. Und ebenso wie jener trägt Satins Mensch nietzscheanische Züge:

Er ist frei und eigenverantwortlich⁸⁰⁾; Mitleid würde ihn erniedrigen, denn "Der Mensch! Das ist groß! Das klingt... stolz " ⁸¹⁾.

Es wäre falsch, diesen Menschenentwurf Satins den mitleidigen Lügen Lukas (bzw. dem sie steuernden Menschenbild) als Antithese entgegenzusetzen, als erteile Satin (und mit ihm Gor'kij) Luka eine Absage. Er tut dies ausdrücklich nicht! Satins "Mensch" gewinnt überhaupt erst zusammen mit den Aussagen Lukas über den Menschen Kontur und kommt erst durch die katalytische Wirkung Lukas zustande, hängt von ihm ab und bedarf der Ergänzung durch ihn - und umgekehrt⁸²⁾.

Diese Abhängigkeit wird dadurch sinnfällig, daß Satin zu seinem Monolog erst in der Auseinandersetzung um die Person Lukas kommt; erst Luka mit seinen 'Lügen' hat bei Satin vorübergehend den Blick auf den "Menschen" freigebracht: "Er hat auf mich gewirkt wie Säure auf eine alte, schmutzige Münze"⁸³⁾.

Dieser funktionale Zusammenhang ist jedoch nicht alles. Satin zitiert in seinen Reden ausdrücklich Luka. "Achten muß man den Menschen!"⁸⁴⁾ So lautet das "Gesetz", welches nach des Tatars Worten der Alte in seiner Seele hatte⁸⁵⁾; es ist dasselbe Gesetz, das der "Gedanke" in "Čelovek" dem "Menschen" zusammen mit Freiheit und Schönheit als Grundraster vorschreibt, nach dessen Maßgabe neue Werte zu schaffen sind⁸⁶⁾.

Dieses Gesetz, Lukas "Wahrheit", übernimmt Satin ebenso und integriert es in seinen Entwurf⁸⁷⁾, wie Lukas Glauben an den Fortschritt der Menschheit:

Jeder denkt, er lebt um seiner selbst willen, aber es zeigt sich, er lebt um des Besseren willen! Wohl hundert Jahre, vielleicht auch länger, leben sie (die Menschen) um des besseren Menschen willen⁸⁸⁾!

Mit anderen Worten: Gor'kij konstruiert hier keine Antithese Luka-Satin, sondern er sucht - im Gegenteil - eine Synthese der beiden, die nur beim ersten Hinsehen eine andere zu sein scheint, als die in "Čelovek" erhoffte. Es geht um die Synthese von stolzem, selbstbewußtem Amoralismus (Satin)⁸⁹⁾ einerseits und Liebe zum Menschen andererseits, welche letztere, wie in der Gestalt Lukas gezeigt, für sich genommen zu leicht den starken, stolzen Menschen aus dem Blick verliert und dann zur mitleidigen Lüge bereit ist. Beide Positionen müssen einander ergänzen⁹⁰⁾.

Es ist leicht zu sehen, daß es sich hier um die gleiche Synthese handelt von Gefühl und Vernunft oder Gefühl und stolzem Bewußtsein wie in "Čelovek" und im Enquêten-text; denn Satins Stolz auf das Menschsein wird durch eine Erkenntnis hervorgerufen: "Es besteht nur der Mensch; alles übrige ist das Werk seiner Hände und seines Gehirns"⁹¹⁾.

Wir haben also auch hier, wenn auch noch nicht in solcher Deutlichkeit jene beiden Zentren von Gor'kij's Menschenbild, die er zur Synthese bringen will.

Versucht man so, die Gestalt Lukas funktional vom Satin-Monolog her zu fassen, so verliert sie erheblich an Negativität und schillernder Mehrdeutigkeit. Daß Luka dennoch schwierig einzuordnen bleibt, wird nicht bestritten; aber es muß doch gesehen werden, daß Luka Positionen ver-

tritt, die - ergänzt durch den Entwurf des stolzen, freien Menschen Satins - Positionen Gor'kijs sind, und daß eine positive Einschätzung der Satin-Monologe die Figur Lukas im oben dargelegten Sinne integrieren muß⁹²⁾.

So rechtfertigt die Schlüsselerzählung Lukas von dem Mann, der das "Land der Wahrheit und Gerechtigkeit" suchte, keineswegs nur die mitleidige Lüge. Vielmehr demonstriert sie völlig im Sinne Gor'kijs (und Lunačarskijs, der sich dabei auf Nietzsche beruft⁹³⁾) die positive Funktion des Ideals - zunächst ungeachtet der Möglichkeit, daß dieses sich später als Illusion/Lüge entpuppt⁹⁴⁾.

Diese positive Funktion besteht für Gor'kij (und Lunačarskij) darin, daß das Ideal die verändernde Aktivität eines Menschen (einer Gruppe/Klasse) in Gang setzt, mobilisierend und lebenserhaltend wirkt, indem es die Hoffnung auf Veränderung wachhält. Die lähmende, ja tödliche Wirkung des Verlustes eines solchen Ideals wird in Lukas Geschichte eindringlich geschildert.

Selbst die offensichtlichen Lügen Lukas können solch positive Funktion haben und werden so durch ihren (wenn auch nur vorübergehenden) Effekt gerechtfertigt⁹⁵⁾. Aber ebenso wie Lukas mitleidige Lügen letztlich wirkungslos bleiben müssen -

Ich sag, es gibt Boden, der taugt nicht zur Saat,
und es gibt Boden, der trägt reiche Frucht ...
(Luka)⁹⁶⁾ -

so bleibt auch Satins Rede vom "Menschen" wirkungslos. Denn beider Adressaten sind nicht einmal potentiell stolz, frei und aktiv, sondern gedemütigt, an ihr Milieu gefesselt und zu jeder Tat unfähig.

Träfen Lukas Versicherungen: "Suchet, so werdet ihr finden. Wer sich's fest vornimmt, der findet's auch"⁹⁷⁾. "Woran du glaubst, das gibt's"⁹⁸⁾. - auf die richtigen Ohren, so wären sie ebensowenig mitleidige Lügen wie Satins Rede. Anfang und Ende des Stückes bestätigen Luka eher als Satin; seine Haltung entspricht weit mehr der sozialen und geistigen Verfassung der Asylbewohner.

Es soll hier aber nicht eine weitere Antwort auf die Frage nach der richtigen Einschätzung Lukas gesucht werden. Es gilt für uns, das Drama "Na dne" festzuhalten als eine weitere Vorstufe auf dem Weg zur Gor'kijs Menschenbild von 1907. Das bedeutet inhaltlich:

- die "Wahrheit" Lukas: nämlich die Liebe zum Menschen;
- die "Wahrheit" Satins: nämlich das stolze Bewußtsein von der Größe des Menschen⁹⁹⁾;
- das "Ideal", das als die vorweggenommene Synthese der beiden "Wahrheiten" verändernde Aktivität, Bejahung des Fortschritts zur Folge haben kann¹⁰⁰⁾.

3. "Čitatel'" (1896/98)

In diesem vermutlich ab 1896 geschriebenen und schließlich 1898 veröffentlichten Prosastück¹⁰¹⁾ geht es um die Berufung des Schriftstellers, um die Rechtfertigung seiner Tätigkeit. Auch hier finden sich jene Leitmotive in aller Deutlichkeit, deren Genese wir zurückverfolgen: Vernunft, Gefühl, deren Synthese und schließlich die Literatur als Lieferant des Ideals. Man kann auch diesen Text als ein Credo Gor'kijs nehmen; denn er selbst spricht davon, daß er hier seine "eigne Wahrheit" verkünden werde¹⁰²⁾.

Ein junger, gerade zu Erfolg gekommener Schriftsteller (Ich-Erzähler) wird auf nächtlichem Heimweg vor ein

strenges Gericht (den "Leser") gezogen, vor dem er seine Berufung rechtfertigen soll. Dabei wird zunächst als Voraussetzung, über die man sich einigt, die Aufgabe der Literatur bestimmt¹⁰³⁾.

Literatur, das Produkt des Schriftstellers, soll "den Menschen veredeln"¹⁰⁴⁾; das bedeutet im Einzelnen: Durch die Einwirkung der Literatur soll der Mensch sich selbst erkennen, den Glauben an sich gewinnen, nach der Wahrheit streben, in den anderen Menschen das Gute finden lernen, stark und edel werden und endlich sein Leben "mit dem heiligen Geist der Schönheit" erfüllen¹⁰⁵⁾.

Wenn sein Schaffen diese Funktion: den Menschen zu veredeln erfüllen soll, muß der Schriftsteller
beseelt (sein) von einem unbändigen Streben
nach Vollendung des Daseins, beseelt von einem
tiefen Glauben an den Menschen¹⁰⁶⁾.

Das "Streben nach Vollendung" trägt hier den Namen "Gott": Gott ist das "Ewige, die Menschen vereinende"¹⁰⁷⁾, er ist das "Streben selbst"¹⁰⁸⁾; Gott ist
ein harmonischer und klarer Gedanke (mysl'),
der alle Erscheinungen des Lebens umfaßt¹⁰⁹⁾.

"Gott" ist demnach eine Chiffre für die Vernunft und für das Streben zu ihr, Weg und Ziel zugleich.
Es ist dieser Gott, der den Schriftsteller zu seiner Aufgabe bestimmt (so wie in "Čelovek" der "Gedanke" den "Menschen" zu seiner Aufgabe bestimmt - die übrigens der Aufgabe des Schriftstellers durchaus vergleichbar ist, wie sich zeigen wird). Er macht ihn zu seinem Propheten¹¹⁰⁾; denn wie die alttestamentlichen Propheten 'vom Geist Gottes erfüllt' zu den Menschen sprachen, so auch die Vorbilder des Schriftstellers, die "Meister des Wortes", die

in unbestimmter zeitlicher Ferne angesiedelt werden¹¹¹⁾.
 Der Schriftsteller-Prophet wird von "Gott" "auserwählt"
 und "auf die Erde" gesandt¹¹²⁾, er soll
 brennen (...) im Dunkel unseres Daseins, als
 Fackel seiner (Gottes) Macht und seines Ruhmes¹¹³⁾.

Das Wort des wahren Schriftstellers ist also 'Gottes
 Wort' - Logos¹¹⁴⁾.

Wie aber muß das Produkt des Schriftstellers beschaffen
 sein, daß er damit seine "Berufung"¹¹⁵⁾ rechtfertige?
 In welcher Gestalt erfüllt die Literatur ihre oben be-
 stimmte Funktion?

Negativ heißt die Antwort: nicht durch die getreue Ab-
 bildung des menschlichen Alltags; nicht dadurch, daß
 der Schriftsteller dem Leser "viele kleine Wahrheiten"¹¹⁶⁾
 eröffnet, worin er sich selbst erblickt, "wie er häßlich
 ist und keine Möglichkeit sieht, besser zu werden"¹¹⁷⁾.

Die Möglichkeit, besser zu werden, muß der Schriftstel-
 ler den Menschen zeigen, indem er ihnen eine "erhebende
 Illusion" (vozvyšajuščij obman) schenkt¹¹⁸⁾; indem er
 Bilder schafft, "die es im Leben nicht gibt, die aber
 notwendig sind, um es zu belehren..."¹¹⁹⁾, und, so kann
 man ergänzen, um die Menschen aktiv zu erhalten. Denn
 "ohne Ideale" gibt der Mensch den Kampf auf und "paßt
 sich nur noch an"¹²⁰⁾.

Hier bestätigt sich die oben gemachte Behauptung, daß
 die Figur Lukas unter eben diesem Aspekt zu sehen sei:
 Lüge/Illusion ist nicht schon deshalb verwerflich, weil
 sie nicht mit der Realität ("Wahrheit")¹²¹⁾ überein-
 stimmt. In ihrer Hoffnung und Aktivität erweckenden
 Funktion ist sie vielmehr lebensnotwendig - bedarf al-
 lerdings der Ergänzung durch das "stolze Bewußtsein".

Letzteres kommt in diesem Text durch die Charakterisierung der "Meister des Wortes" zum Ausdruck.

Erfüllt die Literatur diese Voraussetzung: Illusionen-Ideale zu schaffen und gegen das Leben zu setzen, so kann sie den "Pulsschlag des Lebens beschleunigen"¹²²⁾ und in den Menschen aufrichtige Gefühle wecken, durch die, wie mit Hämmern, die einen Lebensformen zerschlagen und zerstört werden müssen, um andere freiere anstelle der engen zu schaffen¹²³⁾.

Ohne Ideal verliert der Mensch "den Wunsch, mit Würde zu leben"¹²⁴⁾; ihn bewegt nicht mehr "der Geist, sondern die Instinkte"¹²⁵⁾. Ohne Ideal lebt der Mensch "wie ein Schwein"¹²⁶⁾. - Das sind Motive, die in "Čelovek" ausdrücklich thematisiert werden¹²⁷⁾ und hier wie dort dem Kampf gegen das mescanstvo dienen.

Bedenkt man nun, wer jene "Meister des Wortes" sind, die in der Lage sind, solche Ideale zu schaffen, deren Werke erfüllt sind "vom Leben, von der Kraft der Begeisterung", von "Mut und brennendem Zorn", von "aufrichtiger und freier Liebe"¹²⁸⁾ - bedenkt man, daß sie Propheten des Gottes 'Vernunft' sind, daß ihr Wort also 'Gottes Wort' ist, so wird deutlich, wem hier das Primat zukommt: "Gott", dem

harmonischen und klaren Gedanken, der alle Erscheinungen des Lebens umfaßt¹²⁹⁾.

Der "Geist" soll den Menschen bewegen¹³⁰⁾, die Vernunft (bzw. die Literatur als deren Emanation) muß den "Verstand beflügeln"¹³¹⁾; dann erst kann der Mensch die richtigen Gefühle: Liebe zum Leben, Mut, Kampfbereitschaft, Stolz entwickeln und auf das richtige Ziel lenken. Dieses Ziel wird umschrieben in der Form eines intensiven Wunsches als die Synthese von Gefühl und Vernunft, die in einem

wie ein Messias herbeigesehnten Menschen erscheinen soll:

Oh, wenn doch ein strenger und liebender Mensch
erschiene mit flammendem Herzen und einem mächtigen
alles umfassenden Verstand¹³²⁾.

Ein solcher Mensch wäre ein wahrer Schriftsteller und
könnte den Menschen Vorbild sein, die "lebenden Leich-
name"¹³³⁾ wieder zu Menschen machen, er wäre damit
'göttlich'.

Zusammengefaßt können wir festhalten: Auch wenn Gor'kij
sich schon sehr bald (1902) von diesem Text als mißlungen
distanziert¹³⁴⁾ und ihn leicht abändert¹³⁵⁾, fügt sich
"Čitatel'" doch ein in jene Kette von Versuchen Gor'kij's,
über die Bestimmung der Rolle der Literatur auch das
Menschenbild zu formulieren, zu dessen Verwirklichung
sie dienen soll.

Die Vernunft ist göttlich, der Schriftsteller ihr Prophet.
Sein Wort, 'Gottes Wort', soll das Ideal schaffen, das
die Menschen dazu bringt, die Realität zu verändern, sich
selbst zu transzendieren in Richtung auf eine Existenz,
in der Herz und Verstand sich nicht widerstreiten, son-
dern eine Synthese eingegangen sind. Diese Synthese trägt
messianische Züge, wobei der Akzent auf der Seite der Ver-
nunft liegt.

4. "Konovalov" (1896/97)

Sind die frühen Bosjaken-Gestalten Gor'kijs von der Gesellschaft, aus deren Ordnung sie ausgeschert sind, "nicht gebrochen, sondern ihr überlegen"¹³⁶⁾, so bildet die Erzählung "Konovalov" einen deutlichen Einschnitt. Denn in Konovalov begegnet dem Leser (und dem Ich-Erzähler Maksim) eine Gestalt, die äußerlich sowie in der Lebensführung den früheren Bosjaken fast völlig gleich ist - auch Konovalov ist aus der alten Ordnung herausgefallen - ; aber er kann darauf nicht mehr stolz sein. Er sucht nach einer neuen Ordnung¹³⁷⁾.

Insofern repräsentiert Konovalov auch für uns einen Eckpunkt. In der Konzeption dieser Figur wird nämlich deutlich, wo der Ansatz für Gor'kijs Suche nach der Synthese zu finden ist.

Wenn Gor'kij Konovalov sagen läßt, er sei an seinem Los selbst schuld, weil er seinen Standpunkt nicht gefunden habe¹³⁸⁾, so wendet er sich damit gegen zwei Seiten: Zum einen wird damit das vereinfachende Erklärungsmuster einer 'objektiv' argumentierenden Gesellschaftslehre zurückgewiesen¹³⁹⁾, die die Verantwortung für das Leben von der subjektiven Seite wegverlagert auf eine 'Organisationsfrage'. Dieses Zurückweisen wird unterstrichen durch die ironisierende Darstellung des Aufklärers Maksim¹⁴⁰⁾, der gegenüber Konovalov seine ganz offensichtlich angelesenen und entsprechend papieren klingenden Ideen von einer "Reorganisation des Lebens"¹⁴¹⁾ und von der Klassenkampfsituation vertritt¹⁴²⁾. Ein solches Erklärungsmodell für Geschichte und Gesellschaft kann aber vom Einzelnen die Verantwortung für sein Leben nicht wegnehmen; denn, so Konovalov, "zuerst kommt der Mensch"¹⁴³⁾.

Zum andern richtet sich Konovalovs Begründung für seine Schuld ("Ich habe meinen Standpunkt nicht gefunden.")¹⁴⁴⁾ gegen die frühere Bosjaken-Romantik Gor'kijs selbst: Konovalov zeigt, daß das bloße Heraustreten oder Herausgefallensein aus der Gesellschaft und ihrer Wertordnung allein keine Rechtfertigung für das individuelle (und individualistische) Leben sei. Das Überlegenheitsgefühl der früheren Bosjaki ist unbegründet, denn sie "bringen dem Leben keinen Nutzen"¹⁴⁵⁾. Die bloße Negation, die unter anderem den Amoralismus dieser Figuren zur Folge hat, reicht nicht aus, um ein neues "Leben aufzubauen"¹⁴⁶⁾. Dazu braucht es einen Standpunkt¹⁴⁷⁾.

Konovalov, dessen Gestalt als groß, schön, Selbstvertrauen und Stärke ausstrahlend beschrieben wird¹⁴⁸⁾, muß trotz dieser Voraussetzungen seine guten Gefühle als unzulänglich erfahren, da ihm sein Standpunkt fehlt. Aus diesem Mangelbewußtsein resultiert seine immer nur mühsam für einige Zeit unterdrückte Schwermut.

Was ist mit diesem "Standpunkt", den Konovalov so beharrlich herbeisehnt, gemeint?

Die Erwartungen, die er an Maksims Bücher stellt, machen es deutlich: Er sucht eine "Belehrung darüber, wie man leben soll", eine "Lebensordnung"¹⁴⁹⁾, eine "Ordnung des Handelns" (porjadok postupok)¹⁵⁰⁾, ohne die die richtigen Gefühle fehlgehen können. Letzteres belegt seine Geschichte mit Kapitolina¹⁵¹⁾. Eine solche vernünftige Ordnung soll es möglich machen, daß "alle Menschen handeln wie einer, und daß sie einander verstehen können"¹⁵²⁾.

In der Figur Konovalovs gestaltet Gor'kij die Erkenntnis, daß eine rein emotionale, wenn auch von guten Gefühlen getragene Lebenshaltung den Menschen in der Vereinzelung hält, daß das Prinzip der individualistischen Stärke und

Größe (romantisierte Bosjaki) der Ergänzung und Korrektur durch ein vernünftiges Prinzip der 'Ordnung' bedarf:

Man kann doch unmöglich bei einer solchen Entfernung von einem zum anderen leben¹⁵³⁾.

Die Voraussetzung für ein neues Leben, eine neue Lebensordnung, sieht Konovalov in der Synthese von Gefühl und Vernunft oder genauer in der Aufhebung des Emotionalen durch das Vernünftige:

Ich fühle doch, ich fühle alles, jede Bewegung des Lebens..... aber verstehen kann ich nichts und meinen Weg kenne ich nicht...¹⁵⁴⁾

Greifen wir jetzt den Faden auf, den wir zurückverfolgen, so wird deutlich, aus welcher Richtung Gor'kijs Suche nach der Synthese kommt: "Konovalov" markiert die Nahtstelle, an der das bloß emotional begründete Pathos des individualistischen starken Menschen, der die bestehende Gesellschaftsordnung negiert und aus dieser Negation seinen Stolz bezieht, am Ende ist¹⁵⁵⁾. Dieses Ende symbolisiert der Selbstmord Konovalovs. Das Scheitern der Gefühle und der individuellen Stärke wird konstatiert ebenso wie die "Entfernung des einen vom anderen"¹⁵⁶⁾. Von diesem 'End-Punkt' aus erfolgt der Ruf nach Aufhebung der emotionalen Seite in einer Synthese mit der Vernunft.

Die Notwendigkeit einer kollektiven Lebensordnung; die Suche nach der Synthese von Gefühl und Vernunft¹⁵⁷⁾; die Bedeutung des Menschen, an dessen Bewußtsein die Veränderung ansetzen muß; die Rolle des Ideals (Literatur) bei diesem Veränderungsprozeß¹⁵⁸⁾ - diese für das Bogostroitel'stvo Gor'kijs konstitutiven Elemente finden wir also auch an der Stelle des Umbruchs vom romantischen

Pathos zur hinterfragenden Darstellung. Von Bedeutung für unseren Zusammenhang ist die Tatsache, daß diese Bruchstelle die Richtung sichtbar macht, aus der Gor'kij schließlich zum Gotterbauertum (der Synthese von Gefühl und Vernunft) kommt: von der Seite des emotionalen Pathos.

In den nächsten beiden zu besprechenden Texten wird dieselbe Fragestellung unter dem Blickwinkel der Rolle der Literatur thematisiert, die das menschenverändernde Ideal zu schaffen hat.

5. "Časy" (1894/96)

Das mathematisch exakte, abzählende Ticken einer Uhr - Symbol für ein gleichmäßig ohne Höhen und Tiefen ablaufendes Leben - wird zum Anlaß für die Frage: Wie soll man leben?

Ihre Beantwortung setzt eine grundsätzliche Entscheidung voraus für oder gegen das Leben. Entscheidet man sich für das Leben, so muß die leidenschaftslos messende und in ihrer Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit das Leben tötende Uhr ersetzt werden durch eine andere Uhr, voll von Gefühlen und vom Gedanken, voll von Taten¹⁵⁹⁾.

Die gegenläufige Entscheidung würde dem "Gift des Leidens"¹⁶⁰⁾ die Möglichkeit geben zu wirken. Der Mensch würde sich dem Leiden hingeben und aufhören zu kämpfen. Aber das Leben ist am erfülltesten und interessantesten dann, wenn der Mensch gegen das kämpft, was ihn am Leben hindert¹⁶¹⁾.

Leben ist nur sinnvoll als Kampf. Und sein Stolz gebietet

es dem Menschen, sich dem Leben "völlig"¹⁶²⁾, "mit Herz und Verstand"¹⁶³⁾ hinzugeben, damit er nicht zu einem toten "Ziegelstein"¹⁶⁴⁾ im Gebäude der Geschichte werde, damit er "stürmische Stunden voller Gefühle und Gedanken"¹⁶⁵⁾ erleben könne. Mit anderen Worten: damit er zu einer Existenz in der Synthese von Gefühl und Verstand komme.

Wie kann der Mensch an dieses Ziel gelangen?

Er vermag dies nicht aus sich; denn
 als die Natur dem Menschen die Fähigkeit nahm,
 auf allen Vieren zu kriechen, gab sie ihm dafür,
als Krücke - das Ideal¹⁶⁶⁾.

Dieses Ideal läßt den Menschen "zum Besseren", "immer höher" streben¹⁶⁷⁾ - zunächst nur instinktiv; aber eben im Bewußtwerden dieses Strebens zum Besseren liegt das wahre Glück¹⁶⁸⁾. Es wird jedoch nicht durch das Erreichen des Ziels gerechtfertigt, sondern "im Vorwärtsstreben (selbst) liegt der Sinn des Lebens"¹⁶⁹⁾.

Ein solches sinnerfülltes, tatenreiches Leben setzt einen bestimmten Menschentypus voraus: Der Mensch muß wieder "kühn" werden wie Hiob¹⁷⁰⁾, er muß sich wieder auf seinen Wert besinnen; das heißt, er muß sich wieder an dem Maßstab messen, der damit gegeben ist, daß die "Menschen Kinder Gottes und nach seinem Ebenbild geschaffen" sind¹⁷¹⁾.

Und eine weitere Bedingung muß erfüllt sein - dabei kommt ein kollektivistischer Gesichtspunkt ins Spiel: Die Menschen müßten "aufeinander achten", und jeder müßte "einen Freund zu Seite haben". Denn "ein einzelner ist klein, auch wenn er groß ist"¹⁷²⁾.

Daß die Menschen nicht in der Vereinzelung bleiben, setzt voraus, daß sie sich "unbedingt verstehen"¹⁷³⁾; und dies wiederum verlangt, daß der "Gedanke" zu Wort komme:

Achtet mehr auf den Gedanken! Helft ihm, zur Welt zu kommen, er wird eure Mühe immer lohnen¹⁷⁴⁾.

Zwar hat der "Gedanke" auch in diesem Text etwas von dem göttlichen Logos¹⁷⁵⁾, er wohnt "überall und in allem"¹⁷⁶⁾; aber man kann hier kaum von einem Primat der Vernunft sprechen, wie es die bisherigen Texte nahelegten. Der erste Rang kommt hier dem Leben zu; denn wichtigste Voraussetzung für ein neues Leben, eine "neue Uhr", ist, daß die Menschen "Willen zum Leben" und das "stolze Bewußtsein ihrer eigenen Kraft" entwickeln¹⁷⁷⁾.

Dann können auch Lukas Worte nicht falsch sein: "Wenn die Menschen etwas wollen, werden sie es stets erreichen"¹⁷⁸⁾.

Damit aber ein solcher neuer Menschentypus überhaupt entstehen kann, braucht es einzelne Leitfiguren, die, das neue Leben vorwegnehmend, den anderen Menschen vorangehen - eine Art Messias¹⁷⁹⁾. Dies müssen geistesstarke, tapfere Menschen (sein), die der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit dienen¹⁸⁰⁾.

Ein so beschaffener Mensch ist "Herr über seine Wünsche", er "schont sich nicht", sondern "verbraucht alle Stunden seines Lebens selbstlos im Kampf"¹⁸¹⁾.

Es wurde oben angedeutet: Gegenüber den späteren Texten (die bisher analysiert wurden) ist hier eine Akzentverschiebung zu verzeichnen.

Während in "Citatel'" der "Messias" (ein neuer "Meister

des Wortes") Prophet und Abgesandter des Gottes 'Vernunft' ist, das Primat also auf dieser Seite liegt, finden wir es hier auf seiten des Lebens. Das Leben ist oberster Wert, an dem sich alles mißt. Sein Sinn liegt im Kampf, und der Lebenssinn des Einzelnen liegt im "Verbrennen" - die Alternative würde heißen: "verfaulen"¹⁸²⁾.

Aber trotz dieser Verschiebung ist das Welt- und Menschenbild Gor'kijs im Bestand seiner Elemente dasselbe wie in den späteren Texten:

Im stolzen Bewußtsein seines Wertes und seiner Kraft soll der Mensch zu einer Existenz finden, die durch die Synthese von Vernunft und Gefühl getragen und damit voller Taten ist. Das Ideal als eine Hilfskonstruktion ("Krücke") weist den Menschen auf dieses Ziel hin und treibt ihn vorwärts und höher. Darin, im Vorwärtstreben (das zugleich Kampf bedeutet), das heißt im Fortschritt liegt der Sinn des Daseins.

6. "O čizě, kotoryj lgal i o djatle, ljubitele istiny" (1893)

Bevor wir das besprochene Textmaterial resümieren und dabei andere, bisher nicht zur Sprache gebrachte Texte ergänzen, soll noch ein letztes - Gor'kijs frühestes "Credo" das Bild abrunden und zeigen, daß eine direkte Linie von seinem Gotterbauertum in sein frühestes Schaffen zurückführt.

Daß Gor'kijs für diesen 1893 entstandenen Text die Fabel als Genre wählt, mag man zunächst als Schutzmaßnahme des Autors vor der Zensur nehmen¹⁸³⁾. Setzt man jedoch für die Begriffe und Namen aus der Vogelwelt solche aus der Menschenwelt ein (Mensch, Literatur, Fortschritt, usw.),

so wird der aktuelle Bezug, der "Sitz im Leben"¹⁸⁴⁾ dermaßen offensichtlich, daß die Zensur als Grund für die Genre-Wahl nicht mehr ganz einzuleuchten vermag.

Eine andere Erklärung bietet sich im Kontext der bisher erarbeiteten Ergebnisse:

Es hat sich gezeigt, daß in der Retrospektive der Gor'kij'schen Texte dem 1906/07 gefundenen und textuell auf verschiedene Weise dargebotenen Welt- und Menschenbild immer mehr die Suche nach demselben Platz macht. In der nach wückwärts zunehmenden Unklarheit und Undeutlichkeit der Zielbeschreibung drückt sich eben auch die Entfernung zum Ziel aus. So kann die Fabel als Genre durchaus Ausdruck für die Distanz sein, die Gor'kij hier noch zu seinem späteren Weltbild hat. (Entweder weil es ihm selbst noch nicht deutlich genug ist, oder weil er noch die direkte, bisweilen agitatorische Redeweise vermeidet.) Klar und eindeutig für die kritische Wirkung der Fabel muß lediglich der Kritikansatz sein, und dies ist hier der Fall¹⁸⁵⁾.

Aber noch ein dritter Aspekt ist zu beachten, weil er von der Fabel als Genre direkt zu dem in diesem Text thematisierten Problem – dem Verhältnis von Lüge und Wahrheit führt:

Die Fabel dient der Erkenntniserhellung, dem Finden der Wahrheit. Die Wahrheit ist aber meist unerträglich und schwer verdaulich und stößt auf Widerstand. Die Fabel überwindet den Widerstand des Hörers und Lesers, indem sie die bittere Pille versüßt, indem sie der Wahrheit einen Tierwanst, (...), umlegt¹⁸⁶⁾.

Der in der Folge von Gor'kij immer wieder problematisierte Gegensatz/Widerspruch von 'Wahrheit', die tödlich oder zumindest lähmend sein kann ("Čitatel'", "Na dne")

und Lüge/Illusion, die als "erhebender Trug" (nas vozvyšajuščij obman)¹⁸⁷⁾ eine aktive und positive Einstellung zum Leben bewirken kann, tritt uns hier in den Gestalten von Zeisig und Specht entgegen.

Der Zeisig, der gescheiterte gefiederte Vorläufer Dankos und jener in "Čitatel'" beschworenen "Meister des Wortes" sowie Lukas, verkündigt einen Standpunkt, den wir - in leicht veränderter Form - aus den bisher analysierten (späteren) Texten kennen.

Es ist bezeichnend, daß Gor'kij des Zeisigs gereimtes und gesungenes "freies, kühnes Lied"¹⁸⁸⁾ der analysierend nüchternen und arroganten Prosa des Spechts gegenüberstellt. Gor'kij's gegen die zeitgenössische Literatur der 'kleinen Wahrheiten' bewußt eingesetztes romantisches Erbe wird hier deutlich und verständlich als Kampfmittel¹⁸⁹⁾.

In seinem Lied verkündet der Zeisig, daß das Leben kämpferische Erkenntnis sein soll. (Das "Feuer der Vernunft" vertreibt die "Finsternis"¹⁹⁰⁾) Der Kampf selbst sei Sinn und Rechtfertigung des Lebens - nicht der Sieg¹⁹¹⁾. Wie der Stieglitz (Journalist) feststellt, will der Zeisig mit seinem Lied "gesellschaftliches Bewußtsein wecken"¹⁹²⁾, will durch seinen Appell wieder "Stolz" und "Ehrgefühl"¹⁹³⁾ im Bewußtsein der Vögel wachrufen.

Als Rechtfertigung für seinen Aufruf dient dem Zeisig die Überzeugung, daß die Vögel (Menschen) als Krone der Schöpfung zu Höchstem berufen seien¹⁹⁴⁾, also den höchsten Wert im Kosmos darstellten. Dies will er bewußt machen. Und es erinnert an Nietzsches Aphorismus von der "Zukünftigen Menschlichkeit"¹⁹⁵⁾, wenn er begründet: Die Vögel seien alles "Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in einem"¹⁹⁶⁾.

Der Zeisig glaubt an den absoluten Fortschritt:

Die Geschichte der Vögel ist ein "Weg" und ihr Ziel heißt "Vorwärts!" ("Dorthin - in jenes wunderbare 'Vorwärts'!"¹⁹⁷) In der Zukunft sieht er einen 'Übermenschen' (-vogel), der "groß", "frei", "alles überwindend" ist und das "Bewußtsein seiner eigenen Kraft genießt"¹⁹⁸).
- Wie in "Čelovek" und dem Enquêtes-Text sollen Denken, Fühlen und Können ins Unendliche steigerbar sein. Der Mensch (Vogel) geht seiner absoluten Herrschaft über die Natur entgegen.

Ähnlich wie Luka bewirkt der Zeisig mit seinen Reden bei den Zuhörern zunächst Enthusiasmus und Hoffnung auf jenes andere Land jenseits des Hains; aber die Konfrontation mit den 'kleinen Wahrheiten' des Spechts ("Ich ernähre mich von Würmern und liebe die Wahrheit"¹⁹⁹.) läßt die Begeisterung schnell der Enttäuschung über die Lügen des Zeisigs weichen. Die "Wahrheit" des Spechts: "Wir alle sind nicht mehr als kleine Tatsächelchen"²⁰⁰! legt sich in der Tat "wie ein Stein auf die Flügel"²⁰¹). Indem der Specht die Lügen des Zeisigs analysiert und entlarvt, deckt er unversehens dessen (nietzeanisches) Anliegen auf: Der Zeisig fordere die Vögel auf, sich auf einen Weg (Geschichte) zu machen, der Kampf bedeute und dessen Sinn allein im Vorwärtsfliegen bestehe. Der Weg stelle letztlich einen Kreislauf dar - "da die Erde rund ist, müssen wir notwendig wieder in diesen Hain zurückkehren..."²⁰²). Und zum dritten stellt der Specht richtig fest, daß der Zeisig die Vögel zu etwas auffordert, was sie gar nicht können, was sie aber wollen müssen, wenn ihr Leben Geschichte sein soll: "über sich hinauszufliegen"²⁰³).

Bei Nietzsche/Zarathustra heißt es dazu:

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden²⁰⁴⁾?

Die Figur des Zeisigs und - als negativer Gegenpol - die des Spechts repräsentieren einen durchgehenden Zug in Gor'kijs Schaffen und Kampf um eine neue Literatur von Anfang an:

Die funktionale Ankoppelung von Literatur an ein bestimmtes dynamisches Menschen- und Weltbild spielt in der Zeit des Bogostroitel'stvo eine wesentliche Rolle (und weist in Richtung auf die spätere Konzeption des Sozialistischen Realismus). Die Literatur hat die Ideale zu schaffen, die die Leser aus ihrer Lethargie herausreißen, sie veredeln und zu aktiven, sich selbst überwindenden Menschen machen können²⁰⁵⁾.

Eben diese Funktion soll auch das Lied des Zeisigs haben; nämlich "Glauben und Hoffnung", "Stolz" und damit Aktivität in den Vögeln zu wecken²⁰⁶⁾.

Warum muß der Zeisig aber scheitern?

Nicht etwa, weil sein Lied als 'Lüge' entlarvt wurde ("Ich wußte nicht, was dort, jenseits des Hains ist..."²⁰⁷⁾), sondern - so der Erzählerkommentar - weil er zwar "edelmütig"²⁰⁸⁾ ist, aber "keinen festen Glauben besitzt und deswegen kleinmütig ist"²⁰⁹⁾.

Das heißt, der Ruf nach den "Meistern des Wortes", Konovalovs Suche nach einem festen "Standpunkt" und die im Gotterbauertum gewonnene Einsicht, daß das Ideal nur von Menschen geschaffen und glaubwürdig vorgetragen werden könne, deren Glauben an sich und die Geschichte 'religiöse' Qualität hat, weil er von Emotion und Vernunft getragen ist, wird hier schon vorbereitet.

Ebenso ist hier schon ein Zug zu finden, der kennzeichnend für den Enquêtes-Text (auch in Ansätzen für "Čelovek" und "Na dne") ist, daß nämlich die Veränderung der Gesellschaft und ihrer Geschichte beim Bewußtsein des Einzelnen anzusetzen hat²¹⁰⁾. Das Subjekt der Geschichte muß sich seines Wertes (wieder) bewußt werden, dann erst kann die hoffnungsvolle Arbeit an der Geschichte beginnen.

Unklar bleibt in diesem Text noch das Verhältnis von Gefühl und Vernunft:

Das Lied des Zeisigs ist rein von Emotionen getragen und weckt auch Emotionen (Enthusiasmus). Dies wird zwar auch schon als Mangel artikuliert (Stieglitz und Specht verlangen eine Rechtfertigung für das Lied), und der Ausgang der Fabel weist auf diesen Mangel hin. Dennoch wird die emotionale Seite hier noch nicht als der Ergänzung durch die Vernunft, eine vernünftige Ordnung usw. erkannt. Die Vernunft tritt nur in ihrer negativen, heruntergekommenen, der Emotionalität verlustig gegangenen Gestalt auf - als "kleine Wahrheit", die auf eine Ebene mit den Würmern, der Nahrung des Spechts gerückt wird.

Der Zeisig scheitert, weil er nicht im Sinne Nietzsches ein "Aristokrat des Geistes"²¹¹⁾, sondern im Gegenteil ein "Bettler des Geistes" (nišč duchom)²¹²⁾ ist. Er selbst besitzt nicht jene innere Stärke und Größe, die seiner Rede mehr Glaubwürdigkeit und damit Wirkung verschaffen könnte. Dennoch ist sein Lied von einem stolzen - und wenigstens zeitweise Stolz und Zuversicht weckenden - Pathos getragen²¹³⁾.

Es gibt mit Sicherheit mehrere Gründe für die Emphase, die Gor'kij von jeher in den Begriff des 'Menschen' legt - nicht zuletzt biographische. Aber im Gang durch die ein-

zelenen Texte wurde hier Nietzsche immer öfter genannt; und diese zuletzt besprochene Fabel hat N.K. Michajlovskij als künstlerischen Kommentar zu Nietzsches "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" gelesen²¹⁴⁾.

Der möglichen Bedeutung Nietzsches für die Formierung von Gor'kij's Menschenbild, insbesondere im Hinblick auf das Menschenbild des Gotterbauertums, soll hier kurz nachgegangen werden.

7. Gor'kij - ein Schüler Nietzsches?

Überschaut man die Literatur, die die Aufnahme Gor'kij's in Rußland wie in Westeuropa begleitete und kommentierte, so wird eines deutlich: Sogleich mit seinem Bekanntwerden wurden die Gestalten der frühen Erzählungen mit Nietzsche in Verbindung gebracht.

Es scheint eine schwer zu beantwortende Frage zu sein, ob diese Seite der Gor'kij-Rezeption eher den (Zeit-)Geist seiner Leser widerspiegelt, oder ob Gor'kij's Frühwerk in einigen Zügen nur eine zufällige Analogie zu Nietzsches Philosophie darstellt²¹⁵⁾ - oder ob, wie vielfach behauptet, der junge Gor'kij tatsächlich Nietzscheaner war und dann

ein Vorbild des wirklichen Realismus, (...) auch sozial und moralisch, menschlich jene Wege aufgezeigt (hat), auf welchen ein jeder Schriftsteller die in ihm vorhandenen dekadenten Überreste, die ihn vergiftenden und irreführenden Einflüsse wirklich, im Leben und in der Literatur überwinden kann²¹⁶⁾.

Die Tatsache, daß das Problem eines Einflusses von Nietzsche auf Gor'kij's frühes Schaffen bis heute kontrovers

behandelt wird, mag vor allem ihren Grund in der Schwierigkeit eines eindeutigen positiven oder negativen Nachweises aus Gor'kijs Schriften haben. Erschwert wird eine Antwort auf diese Frage allerdings zusätzlich noch dadurch, daß sie allzu leicht zum Bekenntnis für oder gegen eine Glaubensrichtung gerät²¹⁷⁾.

Gelingt es auch kaum einem Rezensenten oder Literaturwissenschaftler, den direkten Zusammenhang zwischen einer Nietzsche-Lektüre Gor'kijs und dessen frühen Gestalten aufzuzeigen, so wird doch immer wieder auf die Verwandtschaft zwischen Nietzsches 'Herrenmenschen' und den Bosjaki der ersten Erzählungen Gor'kijs verwiesen.

Dies soll kurz und exemplarisch dokumentiert werden, da der Verdacht naheliegt, daß es sich hier um die Perpetuierung eines Klischees - sowohl von Nietzsche als auch von Gor'kij (und dessen Nietzsche-Rezeption) - handelt, welches den Blick auf möglicherweise tatsächlich gegebene Verwandtschaften versperrt.

In seinem Vorwort zur russischen Ausgabe von Henri Lichtenbergers "La Philosophie de Nietzsche"²¹⁸⁾ bezeichnet M.P. Nevedomskij Gor'kij als "unsern bodenständigen Nietzscheaner"²¹⁹⁾. 1903 erscheint in "Russkoe bogatstvo"²²⁰⁾ ein Aufsatz unter dem Titel: "Nietzsche und Gor'kij: Ein Element des Nietzscheanertums im Schaffen Gor'kijs". Als Gemeinsamkeit sieht Gel'rot die Vergöttlichung des Lebens und den Appell an das Individuum, sich gegen alles zu erheben, was ihm bei seinem Lebensvollzug hinderlich ist.

Auch Lunačarskij konstatiert mehrfach eine Übereinstimmung im Anliegen Gor'kijs und Nietzsches²²¹⁾. Er sieht in ihm einen "Ultra-Individualisten" vom Typ Nietzsches,

dessen Individualismus aufgrund seiner Intensität und Extensität zum Kollektivismus umschlägt²²²⁾.

In anderem Sinne entdeckt 1901 in der "Wiener Abendpost" ein Rezensent²²³⁾ eine "auffallende Ähnlichkeit im Denkern zweier an Intensität und Extensität ihrer Arbeit gewiß sehr verschiedener Köpfe"²²⁴⁾. Er findet in einigen Erzählungen und in dem Roman "Foma Gordeev" dieselbe Psychologie und Moralauffassung wie bei Nietzsche (ohne allerdings einen direkten Zusammenhang zu behaupten):

Es ist das anziehende Schauspiel, daß ein Primitiver (sic!) und ein Hochdifferenzierter, jeder in seiner Sprache, das gleiche sagen²²⁵⁾.

"Foma Gordeev" liest der Rezensent als "Seitenstück zu Nietzsches 'Genealogie der Moral'"²²⁶⁾. Trotz solcher Analogien hält er es für unwahrscheinlich, daß Gor'kij von Nietzsche direkt beeinflusst wurde; jedoch habe er an jenem "geistigen Fluidum" teil, das ganz Europa durchströme und "für Nietzsche so empfänglich" mache²²⁷⁾.

Was von weitem sich mit seinen Ideen berührt, ist der Haß gegen die Gleichmacherei, gegen das Wissensnivellement und die große Proletarisierung. (...) Tiefere Übereinstimmung verbindet ihn (Gor'kij) mit dem Philosophen der Herrenmoral. (...) Das Ungestüm gesunder Seelen verlangt Action, selbsteigenes Handeln. (...) Sein (Gor'kij)s Übermensch ist der alle Bande der Gewohnheit höhrende Vagabund²²⁸⁾.

Zu ähnlichen Urteilen kommt I.E. Poritzky²²⁹⁾. Das Eigentümliche an Gor'kij sieht er darin, daß sich in ihm die Tradition der russischen Literatur mit einem "Extrakt der Stirner-Nietzschen Philosophie" vereine²³⁰⁾. Gor'kij

schildere "Ausnahmenaturen"; er liebe im Proletariat das "Raubtier", den "Herrenmenschen"; Gor'kijs Held sei der "Einsame", der "Übermensch", der "Individualist":

Nicht nur in der Verachtung der misera plebs wandelt Gorki in den Fußstapfen Nietzsches, sondern auch da, wo er von Verbrechen, vom Gewissen, vom Mitleid, von der Furcht usw. spricht²³¹⁾.

Eine Synthese von Christus und Nietzsche (Lara, Danko, Fürst Šakro) sucht Gor'kij nach Lehbert²³²⁾. In Figuren wie Fürst Šakro sehe er das Urbild seiner Helden, des "Übermenschen", die "Saat einer besseren Zukunft"²³³⁾.

I. Rühle²³⁴⁾ findet bei den Bosjaki der frühen Erzählungen "Gedankengänge Nietzsches"²³⁵⁾, und Satins Monolog hält er für eine "Predigt von der Art Zarathustras"²³⁶⁾.

Bei Gor'kijs Entwicklung vom "romantischen Anarchismus zum Bolschewismus" habe Nietzsche eine wichtige Rolle gespielt und sei, "so seltsam es klingen mag, in die Ideologie des sozialistischen Realismus eingegangen"²³⁷⁾. Von "Na dne" zu "Meščane" sieht Rühle eine Weiterführung des Nietzsche'schen Elitegedankens²³⁸⁾.

Solche und ähnliche Berufungen auf Nietzsche bei der Betrachtung von Gor'kijs frühem Schaffen ließen sich noch weiter sammeln²³⁹⁾; hier gilt es aber nur exemplarisch zu zeigen, welches Nietzsche-Bild zugrundeliegt, wenn der junge Gor'kij als Nietzscheaner apostrophiert wird, und wie möglicherweise dem Verständnis beider Gewalt geschieht²⁴⁰⁾. - Es ist dies der Nietzsche der "Herrenmoral", der "Unmoral", der Philosoph der Dekadenz und Demokratiefeindlichkeit, der "blonden Bestie", des übersteigerten Individualismus, des "Übermenschen".

Das heißt, wir sind bei dem Vergleich Gor'kij's mit Nietzsche mit einem Klischee von letzterem (und auch von Gor'kij) konfrontiert, das sich in seinen Hauptzügen bis heute gehalten hat, und das für Polemiken nach der einen wie nach der anderen Seite gut ist²⁴¹⁾. Die Rezeption des jungen Gor'kij spiegelt also recht eigentlich die Rezeption Nietzsches wider.

Zu konstatieren bleibt, daß die Frage: Gor'kij - ein Schüler Nietzsches? immer noch strittig ist; Kluge²⁴²⁾ faßt zusammen:

In diesem Zusammenhang wird - besonders in der westlichen Literatur - viel auf einen möglichen Einfluß Friedrich Nietzsches hingewiesen; die sowjetische Gor'kij-Forschung verhält sich sehr skeptisch zu dieser Frage. Das Problem ist noch nicht geklärt²⁴³⁾.

Immerhin stellt auch Kluge fest:

Seine (Gor'kij's) vitalen und dem Durchschnittsmenschen moralisch und physisch weit überlegenen Bosjaki stellen - wie Čechov richtig bemerkt hat - eine verächtliche Herausforderung an das Spießertum und seine Moral des Ressentiments dar - zumindest darin ist sich Gor'kij mit Nietzsche einig²⁴⁴⁾.

Dies sei ohne weiteres zugestanden: Der Vergleich der starken, freiheitsliebenden und außerhalb der Gesellschaft und ihrer verlogenen Moral stehenden Bosjaki²⁴⁵⁾ mit dem 'Übermenschen' liegt nahe, aber eben auch zu nahe am gängigen Nietzsche-Klischee. Der Gang durch Gor'kij's Schaffen von 1907 bis 1893 zwingt zu der Frage, ob die hier vorgeführte Gor'kij-Nietzsche-Rezeption nicht zu einseitig ist und darum der Erweiterung auf andere Ebenen bedarf.

Mit der Frage zunächst nach Gor'kij's Kenntnis von Nietzsche und dann nach möglichen Einflüssen soll das Problem noch einmal aufgerollt werden - allerdings mit der notwendigen Beschränkung, die unser Gesichtspunkt: Nietzsches Relevanz für das Gotterbauertum Gor'kij's nahelegt.

Die erste Nietzsche-Übersetzung ins Russische erschien 1898²⁴⁶⁾ - es ist also mehr als unwahrscheinlich, daß eine eingehendere Lektüre Nietzsches für das Werk Gor'kij's in den neunziger Jahren relevant wurde. (Immerhin wird aber der Name schon 1896 in einem Artikel erwähnt)²⁴⁷⁾.

Aufschlußreich sind spätere Selbstzeugnisse Gor'kij's: In seinem Aufsatz "Razrušenie ličnosti" (1909)²⁴⁸⁾, der immer wieder mit dem Gotterbauertum in Verbindung gebracht wird, mokiert sich Gor'kij über die russischen Intellektuellen der neunziger Jahre, die in unfreier, falscher Scham den Weg ihrer radikalen Lehrer verließen und sich nur heimlich über die Philosophie "des Ketzers und Antisozialisten" Nietzsche zu informieren wagten²⁴⁹⁾. Quelle ihrer Informationen sei eine 1892 erschienene Nummer der "Voprosy filosofii i psichologii" gewesen mit Artikeln von Lopatin, Grot und Trubeckoj "oder Vvedenskij"²⁵⁰⁾.

Nun erschien zwar in jenem Jahr in den "Voprosy", dem "Hauptorgan der akademischen Philosophie und Psychologie im vorrevolutionären Rußland"²⁵¹⁾, von keinem der von Gor'kij genannten Autoren ein Artikel über Nietzsche. Dennoch beginnt mit diesem Band die eigentliche (breite) Nietzsche-Rezeption in Rußland durch einen Aufsatz von V.P. Preobraženskij, der von 1895 bis 1900 Mitherausgeber der Zeitschrift war²⁵²⁾. Der Titel des Aufsatzes lautet: "Friedrich Nietzsche. Kritik der Moral des Altruismus"²⁵³⁾. Da als sicher anzunehmen ist, daß Gor'kij diesen Aufsatz gemeint hat und ihn auch aus eigener Lektüre kannte, soll er hier kurz referiert werden. Diese Kenntnis Gor'kij's

kann um so sicherer vermutet werden, als hier Motive und Sätze begegnen, die wir zum Teil wörtlich aus (den besprochenen und anderen) Texten Gor'kij's kennen.

Preobraženskij sieht in Nietzsche einen Philosophen, der zum ersten Mal die Frage nach der Moral als "Problem" gestellt hat²⁵⁴). Sein Gang nach "Jenseits von Gut und Böse" sei erfolgt, um überhaupt die Frage nach der Moral wieder formulieren zu können.

Hier ist an Gor'kij's Fabel "Razgovor po duše" (Ein offenes Gespräch - 1893²⁵⁵) zu erinnern, wo "Tugend" und "Laster", die sich seit Urzeiten bekämpfen, am Strom des Lebens einander gegenüberstehen und feststellen, daß ihr Kampf keinen Sinn mehr habe. Das "Laster" schlägt eine Ehe vor und dokumentiert damit endgültig das Verschwinden der Kategorien Gut und Böse. Einen Ausweg aus dieser Situation sieht der Erzähler einzig in "reinen und großen Taten, die die Sache des Lebens wiederbeleben"²⁵⁶).

Ein weiteres uns von Gor'kij her bekanntes Motiv sieht Preobraženskij in Nietzsches Entlarvung des Mitleids als Wurzel vermeintlichen moralischen Verhaltens²⁵⁷). Mitleid als eine Form von Grausamkeit, weil sie dem anderen Schwäche bescheinigt und ihn so beleidigt²⁵⁸). Preobraženskij's Nietzsche-Interpretation deckt sich in diesem Zusammenhang auffallend mit Gor'kij's Kritik an der russischen kleinbürgerlichen Mentalität und der sie fördernden Literatur (Dostoevskij):

Preobraženskij sagt, daß nach Nietzsche die hohe Bewertung des Mitleids in einer Gesellschaft auf deren Empfänglichkeit für das Leiden verweise und auf verminderte Lebensfähigkeit schließen lasse²⁵⁹). Die perverse Lust am Leiden und dessen zu-Markte-Tragen in der zeitgenössischen Literatur attackiert Gor'kij besonders deutlich in der besprochenen Meditation "Časy"²⁶⁰).

Nach Nietzsche seien "neue Ideale" notwendig²⁶¹⁾, so Preobraženskij weiter, um die Menschen aus ihrer Mittelmässigkeit zu reißen und vor dem Verfall zu retten; die gängigen (alten) Werte müßten umgewertet werden²⁶²⁾. Das Ideal, das zum "Menschen der Zukunft"²⁶³⁾ führe, müsse schöpferisch gewonnen werden (tvorčeski postroennyj ideal)²⁶⁴⁾; dieses Ideal gebe "der Erde ihren Sinn und dem Menschen seine Hoffnung"²⁶⁵⁾. Auf die Bedeutung des Ideals bei Gor'kij in eben diesem Sinne wurde schon mehrfach hingewiesen.

Wenn Konovalov auf der Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen beharrt ("Jeder Mensch ist sein eigener Herr"²⁶⁶⁾), so beruft er sich damit auf eine Nietzsche-Paraphrase in Preobraženskij's Aufsatz: "Wir haben uns vor uns selbst für unser Leben zu verantworten..."²⁶⁷⁾ Weiterhin sei es Nietzsches Anliegen gewesen, daß die Menschen wieder zu "Aristokraten des Geistes" (duševnymi aristokratami) würden²⁶⁸⁾ - und mit genau diesen Worten stellt Gor'kij in seiner Nietzsche-Kritik 1905 ("Zametki o meščansteve")²⁶⁹⁾ das Scheitern von Nietzsche am Kleinbürgertum fest: Nietzsche sei zwar ein Genie gewesen, doch Wunder war er nicht imstande zu üben, er war nicht imstande, frisches heißes Blut in ausgedorrte Adern zu gießen, er war nicht imstande, mit dem Feuer seiner Seele die kleinlichen Krämer in Aristokraten des Geistes umzuschmelzen. Der Aufruf zur Selbstwehr fiel auf unfruchtbaren Boden²⁷⁰⁾.

Nach Nietzsche, so Preobraženskij, gibt es im menschlichen Leben keinen Sinn a priori²⁷¹⁾:

Nur durch seinen Willen legt der Mensch Sinn in sein Leben: er selbst schafft seine Bedeutung und seinen Wert, und rechtfertigt es sozusagen a posteriori, - dadurch, daß er ihm ein hohes und edles Ziel setzt²⁷²⁾.

Dazu heißt es bei Gor'kij immer wieder, daß der Sinn des Lebens nicht vorfindbar sei, sondern im (wollenden) Schaffen des Menschen liege. ("Razgovor po duše", "Čitatel'", "Konovalov", "Čelovek" usw.)

Ausgehend von dem Zarathustra-Zitat

Der Übermensch ist der Sinn der Erde; Euer Wille sage, ja, der Übermensch sei der Sinn der Erde²⁷³⁾.

bringt Preobraženskij auch das Motiv von der Selbsttranszendierung des Menschen. Der Mensch soll sich überwinden, über sich hinauswachsen, indem er all seine Möglichkeiten über ihre Grenzen hinaus entwickelt.

Der Zeisig ("O čize..")²⁷⁴⁾ verlangt von den Vögeln das Unmögliche, nämlich daß sie über sich hinausfliegen. Und in "Čelovek" wird der Mensch ausdrücklich als eine sich selbst transzendierende Größe gesehen: "Die Menschen sollen zu 'Menschen' werden"²⁷⁵⁾. Noch in der Antwort auf die Enquête des Mercure de France spricht Gor'kij von einem neuen Menschentypus in der Zukunft²⁷⁶⁾.

Schließlich finden wir auch das, was Preobraženskij als den Grundgedanken in Nietzsches Philosophie ansieht - nämlich das Leben als oberstes Maß, an welchem alle (moralischen) Werte sich messen müssen²⁷⁷⁾ - bei Gor'kij. ("Konovalov", "Čelovek", "Časy", Enquête, "O cinizme")

So kann man also an dieser Stelle schon sagen: Selbst wenn Gor'kij in den neunziger Jahren noch keine eigene Textkenntnis von Nietzsche hatte, so genügte doch die Lektüre dieses Aufsatzes und die durch ihn eingeleitete Diskussion (die mit Sicherheit nicht an Gor'kij vorbeiging²⁷⁸⁾, um die Herkunft einer Reihe von Nietzscheanischen Motiven in Gor'kij's frühem Schaffen zu erklären.

Preobraženskij's Aufsatz war aber nicht die einzige Quelle, aus der sich Gor'kij's Kenntnis von Nietzsche speiste.

In seinen erst spät - 1930/31 - erschienenen "Besedy o remesle" (Werkstattgespräche)²⁷⁹⁾ nimmt er zu dem Vorwurf Stellung, er habe in seinen frühen Erzählungen das Lumpenproletariat romantisiert und seinen Bosjakengestalten "nietzscheanische Mentalität" verliehen. In seiner Entgegnung charakterisiert er zunächst Nietzsches Philosophie klischeegegetreu als "Philosophie der Herren"²⁸⁰⁾ und - was für uns aufschlußreicher ist - erwähnt dann, daß er diese Philosophie 1893 durch Studenten des Jaroslaver Lyceums kennengelernt habe, die wie er als Schreiber bei Advokaten arbeiteten.

Aber noch früher, im Winter 89/90, übersetzte mein Freund N.Z. Vasil'ev das beste Buch Nietzsches "Also sprach Zarathustra" ins Russische und erzählte mir von Nietzsche, wobei er dessen Philosophie als "schönen Zynismus" betitelte²⁸¹⁾.

Gor'kij's Äußerungen zur "nietzeanischen Mentalität" seiner frühen Gestalten wertet Rühie²⁸²⁾ als "gereizte" und den Tatbestand im Nachhinein verzerrende Reaktion des alten Gor'kij²⁸³⁾.

In der Tat windet sich Gor'kij in befremdlicher Weise um die Antwort auf die anstehende Frage herum, wenn er schreibt:

Ich habe sie wohl kaum "romantisiert". Ich habe keinerlei Hoffnungen in sie gelegt (in die Bosjaken); aber daß ich sie, wie auch Majakin ("Foma Gordeev"), mit einigem von Nietzsches Philosophie versehen habe, werde ich nicht leugnen. Aber ich behaupte auch nicht, daß ich in

beiden Fällen bewußt gehandelt (!) habe. Allerdings glaube ich, daß ich mit vollem Recht den gewesenen Menschen den Anarchismus des "Nietzscheanertums" zugeschrieben habe²⁸⁴⁾.

Gor'kij behauptet, daß er hierbei von dem Recht des Schriftstellers, das Material "zu Ende zu denken" Gebrauch gemacht und er sich dabei in Übereinstimmung mit der (politischen) Realität befunden habe und noch befindet:

Der Vagabund Promtov ("Prochodimec") und der philosophierende Falschspieler Satin sind noch immer lebendig, aber sie sind anders gekleidet und arbeiten in der Emigrantenpresse, predigen die "Moral der Herren" und rechtfertigen in jeder Weise ihr Dasein²⁸⁵⁾.

Eine negative Einstellung Gor'kij's zu Nietzsche trat schon in den oben zitierten "Zametki o meščanstve" zutage. Dort klang aber bei aller Kritik - die ihren Hauptgrund darin zu finden schien, daß diese Philosophie so leicht in ihr Gegenteil verkehrbar, das heißt für das meščanstvo als Ideologie offen war²⁸⁶⁾ - durchaus auch noch die Faszination durch die Kraft und Dynamik dieser Philosophie mit²⁸⁷⁾.

Daß der alte Gor'kij seine ablehnende Haltung zu Nietzsche schärfer (und klischeegetreuer) ausspricht, als dies 1905 der Fall war, ist nicht weiter verwunderlich²⁸⁸⁾; daß er aber nun auch Satin ("Čelovek - eto zvučit gordo!") im selben negativen Licht erscheinen läßt, in welchem er das meščanstvo und dessen Nietzsche-Rezeption sah, läßt Fragen offen und die Vermutung zu, daß Satins Predigt vom Menschen tatsächlich Nietzsches Pathos vom Übermenschen mitschwingen läßt - und dies durchaus nicht in einem negativen Sinne. Diese Vermutung zu bestätigen, genügt

schon der Hinweis auf die Tatsache, daß sich Gor'kij (spät) zwar von Satin lossagt, daß aber von dieser Distanzierung das Poem "Čelovek", in welchem Satins Gedanken überhaupt erst vollständig ausgeführt werden, völlig unberührt bleibt²⁸⁹⁾.

Bleiben wir bei dieser Bestandsaufnahme und versuchen wir das Verhältnis Gor'kij-Nietzsche zu bestimmen unter dem Aspekt seiner Relevanz für das Gotterbauertum. Dabei gilt es, einen 'Vorbehalt' nicht aus dem Blick zu verlieren (der in ähnlicher Weise auch für Lunačarskij gelten muß): Gor'kij hat an keiner Stelle und zu keinem Zeitpunkt ein Interesse an einer 'objektiv' richtigen Paraphrase oder Interpretation der Philosophie Nietzsches; diese ist für ihn (und damit auch für uns) einzig wichtig unter dem Gesichtspunkt ihrer 'Verwertbarkeit'²⁹⁰⁾, das heißt als Baustein zum Menschen- und Weltbild, welches Gor'kij bis 1906/07 gesucht und im Gotterbauertum gefunden zu haben glaubte.

Für Gor'kij sind m.E. zweierlei Nietzsche-Rezeptionen zu unterscheiden: eine eher vordergründige und eine subtilere, dafür umso nachhaltigere.

1. Vordergründig und mehr oder weniger unbewußt gehen in die frühen Gestalten Gor'kijs Züge jenes Klischees vom "Übermenschen"²⁹¹⁾ als eines Typus' ein, dessen Stärke und Überlegenheit ihn zur Ablehnung der Gesellschaft und ihrer moralischen Normen berechtigen²⁹²⁾.

2. Subtiler und wirksamer dürfte aber neben dieser augenfälligen Aufnahme Nietzscheanischer Motive die Offenheit der Übermensch-Metapher als Ausdruck für die Hoffnung auf einen neuen Menschen sein, der aus dem real begegnenden hervorgeht. Die Wirksamkeit des "Übermenschen" als Symbol für die Utopie vom neuen Menschen liegt auf der Hand. Dafür spricht auch das immer neu verwendete Brücken- bzw. Untergangsmotiv²⁹³⁾.

Die Entsprechungen finden sich in Nietzsches "Zarathustra":

Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche, als Euer schaffender Wille.

Könntet Ihr einen Gott schaffen? (Sogar das Motiv des Gottschaffens, das im Bogostroitel'stvo für die Schaffung des Neuen Menschen und der neuen Gesellschaft steht, findet sich im "Zarathustra"! R.S.)

So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. Nicht ihr vielleicht selbst, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und dies sei euer bestes Schaffen²⁹⁴⁾! -

Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist²⁹⁵⁾.

Ebenso konstitutiv für Gor'kijs Gotterbauertum ist Nietzsches mit dem Übermensch-Symbol verbundene radikale Wendung vom 'Himmel' zur 'Erde' und der Appell an den Stolz des Menschen, der zur Kritik der Religion führt:

Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht²⁹⁶⁾.

Ja dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Maß und der Wert der Dinge ist. (...)

Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft²⁹⁴⁾!

Es bedarf nicht mehr des Einzelnachweises, um die Behauptung zu erhärten, daß dies Motive und Gedankengänge sind, die von Anfang an bei Gor'kij begegnen und ihre endgültige Verwertung im Bogostroitel'stvo finden²⁹⁸⁾.

Nicht zuletzt verbindet Gor'kij und Nietzsche-Zarathustra der Gedanke der Menschenformung durch Erziehung: Die Umwertung aller Werte, die Schaffung des Übermenschen, die Entstehung einer neuen Gesellschaft und eines neuen kollektiven Menschentypus muß mit der Arbeit am Bewußtsein des Einzelnen beginnen²⁹⁹⁾.

Schließlich sei noch auf eine letzte Gemeinsamkeit hingewiesen, die bei der Analyse der Gor'kij-Texte immer wieder im Zusammenhang mit der Rolle der Literatur zur Sprache kam.

Wenn Nietzsche in "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" von der Historie verlangt, daß ihren Betreibern nicht

Vermehrung der Erkenntnis das Ziel selbst ist, sondern immer nur zum Zwecke des Lebens und also unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Zwecks³⁰⁰⁾;

und wenn er von der zeitgenössischen Historie, der "Wissenschaft des universalen Werdens"³⁰¹⁾, verächtlich sagt, ihr Wahlspruch heiße: "Fiat veritas, pereat vita"³⁰²⁾, so entspricht dies exakt Gor'kij's Kritik an der zeitgenössischen Literatur, bzw. seiner positiven Bestimmung ihrer Funktion: Sie soll nicht die objektiven 'kleinen

Wahrheiten' zu ihrem Gegenstand machen, da dies lähmende, ja tödliche Wirkung auf die Menschen habe; vielmehr soll sie Ideale schaffen, die dem Leben sagen, wie es sein soll - oder wenigstens einen kleinen "erhebenden Trug", der Glaube, Hoffnung, Aktivität weckt und so dem Leben dient³⁰³⁾.

Halten wir also fest, was von Nietzsche beim jungen Gor'kij zu finden ist und in der Folge in dessen Bogostroitel'stvo eingeht.

Es ist dies zuerst und vor allem das Symbol des "Übermensch" als Entwurf des Menschen in die Zukunft hinein. Damit verbunden ist das Pathos der Stärke, der Aktivität, des Stolzes, sowie des Lebens als des obersten Maßstabes für alle Werte³⁰⁴⁾.

Alle von Gor'kij verwendeten Bilder und Symbole für den neuen Menschen sind, wie die Nietzsches, nicht Beschreibungen, sondern Appelle an das Bewußtsein des Einzelnen. Ebenso wie bei Nietzsche gibt der Mensch bei Gor'kij der Erde ihren Sinn durch sein schaffendes Umwerten.

Schließlich braucht er die Literatur als Schöpferin von Idealen/Illusionen; sie soll ihm die Hoffnung und den Glauben an die Zukunft geben und ihn nicht durch das Reproduzierender Realität erschlagen³⁰⁵⁾.

In diesem Sinne wird die Philosophie Nietzsches für Gor'kij zur Waffe in seinem beständigen Kampf gegen die Mentalität des Meščanstvo und die sie stützende Literatur.

8. Gor'kijs Bogostroitel'stvo (1906/07) als Ende einer eigenständigen Entwicklung.

Wenden wir den aus der Perspektive des Enquêtes-Textes von 1907 nach rückwärts gewandten Blick wieder nach vorn, um jetzt die Frage zu beantworten, ob die Elemente und ihre Konstellation, wie wir sie in jenem ersten (theoretischen) gotterbauerischen Text vorfanden, einen 'anderen' Gor'kij (den durch Lunačarskij verführten) repräsentieren, oder ob - was als These behauptet wurde und zu beweisen war - diese Position Gor'kijs der (vorläufige) logische Endpunkt einer folgerichtigen Entwicklung war.

Von Anfang an - dies wurde deutlich - ging es Gor'kij um die Suche nach einem neuen Menschenbild. Diese Suche war eingebettet in sein Bemühen um eine Neubestimmung der Funktion der Literatur, das heißt in seinen Kampf gegen die zeitgenössische Literatur als Ausdruck der passiven, pessimistischen und an der Darstellung des eigenen Leidens sich weidenden Mentalität des meščanstvo.

Dieser Kampfасpekt macht den ausgesprochenen Appellcharakter verständlich, den Gor'kijs Schaffen von den ersten Werken an trägt, und ihn gilt es nicht aus dem Blick zu verlieren, da er vor allem auch für die 'Entwürfe' Gor'kijs vom neuen Menschen oder der neuen Gesellschaft bis hin zum Bogostroitel'stvo ausschlaggebend ist. Die Literatur hat ein Ideal zu schaffen, welches der Realität eine neue Melodie vorspielt, nach der sie zu tanzen hat.

Im Gotterbauertum wird dieses Ideal von der Kunst im Verein mit der Wissenschaft produziert und es veredelt den Menschen, indem es in ihm das "stolze Bewußtsein" seines Wertes weckt³⁰⁶).

Ebenso konnte gezeigt werden, daß das, was wir in unserem Ausgangstext als die beiden Zentren des Gor'kijschen Menschenbildes ausmachten: Emotionalität und Vernunft – sowie die Sehnsucht nach der Aufhebung der Emotionalität in der Synthese mit der Vernunft – bis in die frühesten Produkte zurückzuverfolgen ist.

a) Das Pathos des Menschen als Ausdruck der emotionalen Seite

Dieses Element bildet Gor'kijs Ausgangspunkt. Er setzt den starken, vitalen, selbstbewußten und dynamischen Menschen gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit. Dessen Attribute: Stolz, Stärke, Freiheit spiegeln mit Sicherheit nicht nur das 'romantische Erbe' und eine vordergründige Nietzsche-Rezeption wider; als mindestens ebenso konstitutiv für diese Seite von Gor'kijs Menschenideal muß seine individuelle Biographie in Anschlag gebracht werden³⁰⁷⁾. Ein Blick auf die beiden frühesten autobiographischen Fragmente³⁰⁸⁾ (1893) genügt, um zu sehen, daß der junge Peškov in jenem Kleinbürgermilieu weder psychisch noch physisch eine Überlebenschance gehabt hätte, wenn er nicht eben diese Eigenschaft bei sich vorgefunden und entwickelt hätte.

Schwieriger als diese Seite der Emotionalität ist Gor'kijs unerschütterlicher Glaube an den Menschen und das Gute in ihm zu erklären und der damit immer wieder verbundene Aufruf, den Menschen zu achten. Trotz der in den erwähnten autobiographischen Fragmenten zutage tretenden Distanz, ja Abkehr vom christlichen Glauben – wie er durch den Großvater vermittelt wurde – ist hier wohl dennoch der Reflex eines christlichen Erbes zu sehen.

Nicht erst zur Zeit des Gotterbauertums, sondern ebenfalls schon sehr früh erhält Gor'kijs Pathos des Menschen reli-

giösen Charakter, wird der Mensch (als Entwurf von der Realität in die Zukunft hinein) als etwas Göttliches gedeutet.

So heißt es in der Elegie "Za bortom" (Über Bod) (1896):

Indess, die "wahre Shekina³⁰⁹⁾ ist der Mensch".
 Ja, denn er ist das Allerheiligste, er ist eine ganze Welt - eine komplizierte, interessante, tiefe Welt... Werden die Menschen jemals lernen, wenn schon nicht, sich zu verstehen, so doch wenigstens schweigend einander zu achten? Werden sie es irgendwann einmal begreifen, daß es außer dem Menschen nichts Interessantes auf der Welt gibt, und daß der Mensch das Maß aller Dinge und der Schöpfer des Leben ist³¹⁰⁾?

Kam schon in der Fabel vom "Zeisig, der log, und vom Specht, der die Wahrheit liebte" (1893) das Scheitern eines Ideals zum Ausdruck, welches einzig von der Emotion getragen ist, so führt diese Erkenntnis immer deutlicher zum Ruf nach der Vernunft als Korrektiv und Syntheseglied. Dazu heißt es in der oben zitierten Elegie:

... in der Ferne brennen hell die Feuer der Hoffnung auf etwas Edles und Großes; und in der Seele des Menschen spielt der klare Regenbogen leidenschaftlicher Gedanken und Gefühle. Die Momente sind selten... Aber es gibt sie. Es gibt sie, und nur durch sie - seien sie auch bloß ein "uns erhebender Trug" - kann man leben³¹¹⁾.

b) Die Vernunft als Korrektiv und Syntheseglied

Der Ruf nach der Vernunft aus der Erkenntnis der Unzulänglichkeit von Emotionalität allein heraus wird zwar 1896 in aller Deutlichkeit formuliert ("Konovalov"), jedoch kann man auch schon früher sehen, daß die Vernunft mit ebensolchem religiösem Pathos bedacht wird wie der Mensch. Am Ende der "Darlegung der Tatsachen" nach der schmerzhaften Schilderung des erdrückend engen und böartigen Milieus im Haushalt des Großvaters (meščanstvo) klingt es wie die Formulierung einer Hoffnung, wenn Gor'kij schreibt:

Ich verneige mich vor der Vernunft, denn für sie gibt es nichts Heiliges, weil sie selbst das Heiligste und Gott selbst ist³¹²).

Das Motiv von der Göttlichkeit der Vernunft war uns im Verlauf der Analyse immer wieder begegnet. Ihre Beschwörung gerade im oben zitierten Zusammenhang berechtigt zu der Annahme, daß ihr religiöses Pathos ebenfalls wie das des Menschen seine Wurzeln unter anderem in Gor'kijs eigener Biographie hat.

Erklang der Ruf nach der Vernunft zunächst nur aus einem mehr oder weniger undeutlichen Mangelerslebnis heraus ("O čize.."), so wandelte er sich allmählich zur Forderung nach einer vernünftigen "Ordnung" ("Konovalov") und mündete schließlich in die Überzeugung, daß der wissenschaftliche Sozialismus eben diese Ordnung darstelle (Enquêten-Text).

c) Der neue Mensch, eine Synthese aus Gefühl und Vernunft = Gott

Es war zu beobachten, daß sich das Übergewicht der emotionalen Seite (Pathos des Menschen) zugleich mit der

Suche nach der Synthese allmählich auf die Seite der Vernunft verlagerte ("Čítatel'", "Čelovek"), daß dann aber - schon in "Čelovek" am Ende visionär angedeutet - die ganze religiöse Kraft sich in der Hoffnung auf die Synthese von Vernunft und Gefühl in einem (neuen) Menschen konzentrierte (Enquête). Erst dieser Mensch der Synthese ist wirklich "göttlich" ("Čelovek")³¹²).

In dieser letzten Phase, dem Gotterbauertum (Gott 'bauen' bedeutet also, die Synthese herstellen), findet schließlich auch der Kollektivgedanke seinen endgültigen Platz. Er war zu Anfang nur dunkel angedeutet in Wendungen wie "Achtung vor dem Menschen", "Liebe zum Menschen" oder in Figuren wie Danko.

Man kann also mit Lunačarskij sagen, daß Gor'kij im Gotterbauertum letztendlich den Weg vom "Ich" zum "großen Ich", zum "Wir" gefunden hat³¹⁴).

Das Erreichen der Synthese erlaubt es schließlich auch der Literatur, nicht mehr sich mit dem Schaffen eines "erhebenden Trugs" zu bescheiden; die Synthese mit der 'vernünftigen Ordnung', konkret dem Wissenschaftlichen Sozialismus, gewährleistet vielmehr die Basis für die Schöpfung wirklicher Ideale, das heißt für das Finden von 'Entwürfen', die zwar die Wirklichkeit transzendieren, zugleich aber den Ansatz für ihre Realisierung in der Wirklichkeit haben. (Dies weist auf die Konzeption des Sozialistischen Realismus.)

Betrachten wir dieses Ergebnis und wenden wir uns unserem Ausgangspunkt und der Frage nach Lunačarskij als Lehrer Gor'kij's zu, so ist für diesen Zeitpunkt (1906/07) die Antwort eindeutig:

Das Gotterbauertum Gor'kijs ist Ergebnis einer eigenständigen Entwicklung, die völlig unabhängig von Einflüssen durch Lunačarskij verlaufen ist³¹⁵⁾. Daran können auch die frappierenden Übereinstimmungen, die oben festgestellt wurden, nichts ändern.

Lunačarskijs Ausgangspunkt bildet das Erlebnis oder die Erkenntnis eines Mangels am orthodoxen Marxismus, die lähmende Wirkung eines Vernunftsmonismus. Lunačarskij mußte zeigen, daß das "religiöse Wesen" (für ihn gleichbedeutend mit dem emotionalen) im Sozialismus aufgehoben sei, daß hier eine Synthese von Vernunft und Gefühl gegeben sei, die religiöse Qualität hat.

Gor'kijs Ausgangspunkt liegt auf der entgegengesetzten Seite. Er mußte sehen, daß ein bloß emotional fundiertes Menschenpathos, eine Liebe zum Menschen ohne die Absicherung durch eine 'vernünftige Ordnung' zum Scheitern verurteilt war. Insofern bot ihm die Aufhebung seines emotionalen Ausgangspunktes im Wissenschaftlichen Sozialismus, die Synthese, die Möglichkeit, das religiöse Pathos des Menschen beizubehalten und gleichzeitig von der 'romantischen' (der vernünftigen Ordnung) zuzuordnen, wobei zu sehen war, daß auch der Vernunft immer göttliche Qualität zukam.

Der hier zu konstatierende Tatbestand ist also der, daß Lunačarskij und Gor'kij aus entgegengesetzter Richtung und somit auf verschiedenen Wegen zum Bogostroitel'stvo gekommen sind. Erst 1907 war der Boden für eine nun beginnende Zusammenarbeit (Capri) bereitet - und das Bogostroitel'stvo hatte noch eine Zeit der gemeinsamen Entfaltung vor sich³¹⁶⁾.

Diese weitere Entwicklung soll hier nicht verfolgt werden. Nur soviel sei bemerkt, daß in den Aufsätzen, die Gor'kij während der Zusammenarbeit mit Lunačarskij (und Bogdanov) schrieb, deren Einfluß, von dem vor allem in der sowjetischen Literaturwissenschaft gesprochen wird, nachzuweisen ist, was nicht weiter verwundern kann³¹⁷⁾. Allerdings bringen die Jahre der Zusammenarbeit mit der Capri-Gruppe nichts qualitativ Neues in das Gotterbaurtum Gor'kijs ein.

Es ist deshalb sinnvoller, sich noch einmal dem belletristischen Werk Gor'kijs zuzuwenden und der erzählerischen Entfaltung seines Bogostroitel'stvo nachzugehen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Mercure de France, März 1907, S. 594.
- 2) Dieser methodische Zugang umgeht m.E. auch eine Schwierigkeit, die sich notwendig ergibt, wenn man Einzeluntersuchungen zu Gor'kij anstellt - z.B. Gor'kij und Nietzsche -; solche Einzelbetrachtungen müssen Gor'kij als einen eklektischen Leser und Verwerter zeigen, und man kann beispielsweise zu dem Ergebnis kommen, daß er Nietzsche nicht oder nur halb verstanden hat. Mit solcher Erkenntnis ist jedoch für das Verständnis Gor'kij nichts gewonnen. In seiner literarischen Arbeit hat Gor'kij ein Ziel vor Augen, dem er konsequent zustrebt; und nur unter dem Blickwinkel der Suche nach diesem Ziel erhält die Geschichte der verschiedenen 'Einflüsse', denen Gor'kij unterlegen sein mag, ihren Erkenntniswert.
- 3) PSS, 6, S. 460.
- 4) A. Ovčarenko, Publicistika M. Gor'kogo. Moskau 1965, S. 148.
- 5) PSS, 6, S. 462.
- 6) PSS, 6, S. 35; soweit die von mir benutzten Texte in der dtv-Taschenbuchausgabe veröffentlicht sind, benutze ich die dort vorgelegten Übersetzungen. R.S.
- 7) ebd., S. 36.
- 8) ebd., S. 35.
- 9) Vgl. das Ideal bei Lunačarskij (S. 90ff).
- 10) PSS, 6, S. 35.
- 11) ebd., S. 41.
- 12) Ursprünglich lautete der Titel des Textes "O Čeloveke i meščanine" (PSS, 6, S. 461), woraus die Antithese "Mensch" - meščanin deutlich hervorgeht.

- 13) ebd., S. 40.
- 14) ebd., S. 42 u. pass.
- 15) ebd., S. 40.
- 16) Mercure de France, a.a.O., S. 594.
- 17) PSS, 6, S. 35.
- 18) ebd., S. 40.
- 19) Vgl. Mercure de France a.a.O., S. 593; das "religiöse Gefühl" basiert auf der "Harmonie" mit dem Kosmos.
- 20) PSS, 6, S. 40f.
- 21) ebd., S. 41.
- 22) ebd.; vgl. Lunačarskij (S. 131).
- 23) ebd., S. 42.
- 24) ebd., S. 40.
- 25) H. Imendörffer, Nachwort zu: Maxim Gorki, Der Vagabund und andere Erzählungen. (dtv), München 1979, S. 710.
- 26) PSS, 6, S. 41.
- 27) ebd., S. 36.
- 28) ebd.
- 29) ebd.
- 30) ebd.
- 31) ebd.
- 32) ebd.
- 33) ebd.
- 34) ebd., S. 38.
- 35) ebd., S. 36.
- 36) ebd., S. 38.
- 37) ebd., S. 36.
- 38) Vgl. V.G. Korolenko in seiner Rezension in "Russkoe bogatstvo" (1904), Nr. 8, otd. II, S. 131: "Der Biograph Gor'kijs wird ein Grundmotiv in "Čelovek" vermerken müssen: Die Verherrlichung des Gedankens, und zwar einzig des

Gedankens (gesp.), als Antrieb der Menschheit auf dem Weg 'voran und höher'. Korolenko trifft genau den Kern, wenn er feststellt, daß Gor'kij hier das alte Problem um das Primat von "Geist" und "Gefühl" wieder aufnimmt.

Der "Gedanke" ist keineswegs, wie M. Nevedomskij in seiner Entgegnung an Korolenko behauptet, die "synthetische Arbeit unserer Erkenntnis." ("Mir božij" (1904), Nr. 10, otd. II, S. 138).

- 39) PSS, 6, S. 35.
- 40) ebd., S. 38.
- 41) ebd., S. 39.
- 42) ebd., S. 38.
- 43) ebd., S. 39.
- 44) ebd., S. 38.
- 45) ebd., S. 40.
- 46) ebd., S. 41.
- 47) ebd., S. 41 Unterstr. v. mir.
- 48) ebd., S. 41.
- 49) ebd.
- 50) ebd., S. 35.
- 51) ebd., S. 41.
- 52) ebd.
- 53) ebd.
- 54) Vgl. H. Imendörffer, Vorwort a.a.O. S. 711.
- 55) Archiv Gor'kogo, VIII, S. 231.
- 56) ebd.
- 57) PSS, 6, S. 42. Unterstr. v. mir.
- 58) Mercure de France a.a.O.
- 59) Die Aufnahme durch die zeitgenössische Kritik zeigt, daß es genau in dieser Appellfunktion - als Aufruf zur Revolution - gelesen wurde.
Vgl. PSS, 6, S. 461.
- 60) Vgl. Korolenko Anm. 38).

- 61) Zur Rezeptionsgeschichte: Diese wird hier für diesen wie für die folgenden Texte kaum berücksichtigt, da es uns nicht darum gehen kann, den verschiedenen konkurrierenden Thesen zu Gor'kijs Werken noch eine weitere hinzuzufügen, sondern nach genauer Lektüre der Texte Bezüge und Entwicklungen im Werk (von 1892 bis 1909) aufzuzeigen und zu verfolgen - soweit sie unsere Fragestellung (die Formierung des Bogostroitel'stvo) berühren.
- 62) PSS, 6, S. 461.
- 63) Archiv Gor'kogo, VIII, S. 230/31.
- 64) S.S.17off.
- 65) Vgl. auch Bjalik, Revolution und Kunst, S. 129.
- 66) Die Tatsache, daß Gor'kij Drama und Poem in solcher Nähe zueinander rückt, ist bedeutsam auch für sein Verhältnis zu Nietzsche. Von Satin distanziert sich Gor'kij in späteren Jahren (1930/31) wegen seines "anarchischen Nietzscheanertums" (Besedy o remesle. In: M. Gor'kij, O literature. Moskau 1955, S. 492f); zu seinem Poem, welches genau Satins Gedanken entfaltet, steht er nach wie vor. (Vgl. V.I. Lenin i M. Gor'kij. Pis'ma, vospominanija i dokumenty. Moskau 1969, S. 355). Näheres Kap. V, 7.
- 67) PSS, 7, S. 173.
- 68) ebd.
- 69) ebd., S. 174.
- 70) ebd.
- 71) ebd.
- 72) ebd., S. 172 - 178.
- 73) ebd., S. 177.
- 74) ebd., Unterstr. v. mir.
- 75) ebd. S. 178.

- 76) ebd.
- 77) Er sammelt das Abgelebte, Unwerte in seinen Lumpensack. S.o.S. 168.
- 78) PSS, 7, S. 175.
- 79) ebd., S. 177, Unterstr. v. mir.
- 80) "Der Mensch zahlt für alles selber." - "Der Mensch steht über dem Sattwerden." ebd.
- 81) ebd.
- 82) Es ist daher falsch, Gor'kij auf eine der beiden Figuren festlegen zu wollen, wie z.B. Bjalik (Revolution und Kunst. S. 132), der Luka mit Gor'kij's Gotterbauertum identifiziert.
Vgl. a. Kluge (Vom krit. z. soz. Realismus), S. 160; Rühle, Das gefesselte Theater, S. 14 usw. Orientiert an den beiden scheinbar antithetischen Figuren hält sich die Literaturwissenschaft bei der Bestimmung des (philosophischen) Themas von "Na dne" vorrangig an die Alternative "Wahrheit oder Lüge". Z.B.: Kluge, a.a.O. S. 158; N. Ludwig, Maxim Gorki. Berlin 1977, S. 88ff; S.J. Juzovskij, "Na dne" Gor'kogo. Moskau 1968, S. 10ff; A.V. Lunačarskij, Literaturnye siluety. Moskau-Leningrad 1925, S. 142.
Wenn Gor'kij in einem Interview von 1903 (PSS, 7, S. 617f) und später immer wieder behauptet, es sei ihm um die Gestaltung dieses Themas gegangen, so ist ihm das Stück tatsächlich mißlungen, sofern sich nämlich hier keine Antithese ergibt, sondern eine Synthese gesucht wird.
- 83) PSS, 7, S. 173.
- 84) ebd., S. 174, 177.
- 85) ebd., S. 171.
- 86) s.o. S. 169.
- 87) Das bestätigt Gor'kij noch 1928 bei aller Distanzierung von Luka: "Aber aus den Tröstungen

des schlaunen Luka zog Satin seinen Schluß vom Wert jedes Menschen." (G'-30, 24, S. 357f).

- 88) PSS, 7, S. 173/74.
- 89) Amoralismus als Freiheit von den als falsch und verlogen erkannten kleinbürgerlichen Werten. Auch im Nietzscheschen Sinne.
- 90) Nur so kann "Na dne" als "Gor'kijs Glaubensbekenntnis" gelesen werden. (B.D. Wolfe, Brücke und Abgrund. Wien, Frf., Zürich 1970, S. 67); und man kann nicht, wie Borrás (Gorky the writer. Oxford 1967, S. 170), von einem "Grundkonflikt" Luka - Satin sprechen. Ebenso falsch ist die Behauptung, Satin "entlarve" Luka. (P.I. Sumarev, A.M. Gor'kij o religii. Moskau 1960, S. 23.)
- 91) PSS, 7, S. 177.
- 92) Luka kann also weder einfach als der "Typus des Tolstojaners" (Rühle, a.a.O. S. 13) noch als "Sprachrohr Gor'kijs" (B.D. Wolfe, a.a.O. S. 64) klassifiziert werden. Was Gor'kijs eigene Einstellung betrifft, so fällt die Einmütigkeit auf, mit der in Berichten von ersten Lesungen des Stückes im Freundeskreis von Gor'kijs Begeisterung für die Figur des Luka gesprochen wird. Das steht in gewissem Gegensatz zu Gor'kijs späteren Äußerungen über Luka, die vielleicht auch als Reaktion auf die Rezeption des Stückes zu werten sind. Gor'kij sagte sich sehr schnell von einem zunächst geliebten Kind los, wenn die erwartete positive Reaktion ausblieb. (Z.B. "Ispoved'") (Vgl. M.F. Andreeva, Perepiska, Vospominanija, Stat'i, Dokumenty. Moskau 1968, S. 47; N. Telešov, Zapiski Pisatelja. Moskau 1952, S. 10ff.; Archiv A.M. Gor'kogo, Mo 9-2-14 (zit. in: PSS, 7, S. 611).
- 93) s.o. S. 90ff.

- 94) Diese Behauptung wird sich im weiteren Rückgang erhärten lassen: "Čitatel'", "Časy".
- 95) Die Geschichte von der Trinkerheilanstalt und des Schauspielers Glauben daran bewirken eine - wenn auch nur vorübergehende - Veränderung.
PSS, 7, S. 163.
- 96) ebd., S. 162.
- 97) ebd., S. 157.
- 98) ebd., S. 140.
- 99) Daß diese 'Wahrheit' Satins zugleich Gor'kijs Absage an die Lehre Tolstojs (kein gewaltsamer Widerstand gegen das Böse) und Dostoevskijs (statt Stolz: Demut, Reue, Leiden) darstellt, sei hier nur am Rande vermerkt. (S. Kluge, a.a.O., S. 162).
- 100) Dies ist das 'philosophische' Thema von "Na dne", und nicht etwa das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wie B.D. Wolfe (a.a.O., S. 68) behauptet.
Vgl. dazu auch R. Hare (Maxim Gorky. Romantic Realist and Conservative Revolutionary. London 1962, S. 56), der "Na dne" als "ambitioniertesten Versuch" Gor'kijs bezeichnet, "eine kohärente Philosophie der Tat (Unterstr. v. mir) aus dem abgedroschenen Vagabunden-Thema" abzuleiten.
- 101) PSS, 4, S. 571.
- 102) Archiv Gor'kogo, V.S. 13.
- 103) Vgl. Borrás, a.a.O., S. 47f.
- 104) PSS, 4, S. 116.
- 105) ebd., S. 115f.
- 106) ebd., S. 121.
- 107) ebd., S. 119.
- 108) ebd.
- 109) ebd., S. 120; Unterstr. v. mir.
- 110) Dazu schreibt Gor'kij (G'-30, 28, S. 38): "Ich weiß - der Schriftsteller muß ein Prophet sein

und sogar der Isaias unter den Propheten , - ich bin zu klein für diese Rolle." Vgl. Puškin, "Prorok".

- 111) PSS, 4, S. 121.
- 112) ebd., S. 122.
- 113) ebd.
- 114) Vgl. o. "Čelovek", S. 170.
- 115) PSS, 4, S. 123.
- 116) ebd., S. 121.
- 117) ebd., S. 122.
- 118) ebd., S. 121; der Begriff "nas vozvyšajuščij obman" wurde von Puškin für die Definition der ästhetischen Rezeption gebraucht. In der deutschen Romantik ist der "schöne Trug" eine "genuine Erkenntnisform und reale Kraft", die nicht dasselbe bedeutet wie der Begriff der Aufklärung. "Puškin definierte eben deswegen 'obman' enger, als poetische Illusion, mit den Worten 'nas vozvyšajiuščij obman'". D. Ciževskij, On. Romanticism in Slavic Literatures. 's Gravenhage 1957, S. 31. Vgl. a. drs., Puškin und die Romantik. In: Slavische Rundschau (1937), 2, S. 69 - 80.
- 119) PSS, 4, S. 123.
- 120) ebd., S. 119.
- 121) Gor'kij operiert offensichtlich mit zwei Wahrheitsbegriffen: einem, der die 'Wahrheit' mit der Realität, bzw. dem ihr entsprechenden gleichsetzt - und einem 'antizipatorischen', der die Realität sich angleicht.
- 122) ebd., S. 123.
- 123) ebd., S. 125.
- 124) ebd.
- 125) ebd.
- 126) ebd.; gemeint ist mit den Menschen ohne Ideal das meščanstvo. vgl. "Čelovek".
- 127) S.o. S. 163ff.

- 128) PSS, 4, S. 121.
- 129) ebd., S. 120; Unterstr. v. mir.
- 130) ebd., S. 125.
- 131) ebd., S. 119.
- 132) ebd., S. 125.
- 133) ebd.
- 134) G'-30, 28, S. 38 u. 248.
- 135) Eine Passage über Gott fällt weg. (PSS, Varianty, 1, S. 387).
- 136) Kluge, a.a.O. S. 148.
- 137) Zur Wandlung der Bosjakenfiguren, wie sie sich in "Konovalov" abzeichnet und in "Na dne" endgültig vollzogen ist, schreibt L. Andreev an N.K. Michajlovskij:
"Gor'kij nimmt immer noch seine gleichen Bosjaken und gewesenen Leute, aber es ist etwas völlig Neues in der stark veränderten und, ich würde sagen, aufgeklärten Sicht des Autors. Aus dem Romantiker, mit der ganzen unbewußten, obgleich schönen Lüge der Romantik, hat er sich gleichsam in einen Philosophen verwandelt, der beharrlich und qualvoll den Sinn des Daseins sucht." (Literaturnoe nasledstvo, t.72, S. 495f.) Vgl. a. Kluge a.a.O. S. 157.
- 138) PSS, 3, S. 25.
- 139) Gemeint ist der Marxismus, in der (orthodoxen) Ausprägung, wie ihn Gor'kij vermutlich während seiner Kazaner Zeit, u.a. in der Bibliothek A.S. Derenkovs (PSS, 3, S. 542) kennengelernt hat.
- 140) Vgl. Gor'kij über sich selbst zur Kazaner Zeit G'-30, 13, S. 540.
- 141) PSS, 3, S. 43.
- 142) ebd., S. 24.
- 143) ebd., S. 43.
- 144) ebd., S. 25.

- 145) ebd., S. 24.
- 146) ebd., S. 31.
- 147) ebd.
- 148) ebd., S. 56.
- 149) ebd., S. 41.
- 150) ebd., S. 43.
- 151) ebd.
- 152) ebd.; Unterstr. v. mir.
- 153) ebd.
- 154) ebd., S. 45; Unterstr. v. mir.
- 155) Man kann also nicht wie Hare (a.a.O., S. 61) erst in "Na dne" den Wechsel von den energischen, willensstarken Menschen der frühen Erzählungen zu einer "Verteidigung der schwachen und gebrochenen Individuen" vollzogen sehen. Konovalov ist solch ein "schwaches und gebrochenes Individuum". vgl. Anm. 137).
- 156) PSS, 3, S. 43.
- 157) Der Sozialismus als eine vernünftige Organisationsweise für eine neue Gesellschaft ist hier noch nicht voll akzeptiert.
- 158) Konovalov wird bei der Lektüre der Geschichte Stenka Razins "wie neu geboren" (Ideal!) PSS, 3, S. 27.
- 159) PSS, 3, S. 457; Unterstr. v. mir.
- 160) ebd.
- 161) ebd.
- 162) ebd.
- 163) ebd., S. 458.
- 164) ebd.
- 165) ebd.
- 166) ebd.; Unterstr. v. mir.
- 167) ebd.
- 168) ebd.

- 169) ebd.; vgl. "Čelovek"!
- 170) ebd., S. 459.
- 171) ebd.
- 172) ebd.
- 173) ebd.
- 174) ebd.
- 175) vgl. "Čelovek".
- 176) PSS, 3, S. 459.
- 177) ebd., S. 459f.
- 178) ebd., S. 459; vgl. PSS, 7, S. 140, 157.
- 179) Vgl. in "Čelovek" den "Mensch" und in "Čitateľ" die "Meister des Wortes".
- 180) PSS, 3, S. 460.
- 181) ebd.
- 182) ebd.
- 183) Vgl. R. Dithmar, Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik. Paderborn 1971, S. 131.
- 184) ebd., S. 116.
- 185) Vgl. Dithmar, a.a.O., S. 143ff.
- 186) Dithmar a.a.O., S. 125.
- 187) S.o. Anm. 18).
- 188) PSS, 1, S. 46.
- 189) Die Wandlung dieses romantischen Erbes zur späteren Literaturtheorie und -praxis Gor'kij's läßt sich nachvollziehen an der Wandlung des Begriffes vom "erhebenden Trug" zum späteren "Ideal" in der Zeit des Bogostroitel'stvo und noch später im Sozialistischen Realismus.
- 190) ebd., S. 47.
- 191) ebd., S. 47; 50.
- 192) ebd., S. 49.
- 193) ebd., S. 47.
- 194) ebd., S. 50.
- 195) Nietzsche, II, 198.
- 196) PSS, 1, S. 50; vgl. o. Lunačarskij S. 108.

- 197) PSS, 1, S. 50.
198) ebd.
199) ebd., S. 51.
200) ebd.
201) ebd., S. 52; vgl. a. "Čitatel'" und "Na dne"!
202) ebd., S. 51f.
203) ebd., S. 52.
204) Nietzsche, II, 279 (3).
205) Vgl. a. Borrás, a.a.O., S. 35f, der im Specht den Verkünder der "Wahrheit der Fakten" und im Zeisig den Propheten der "Wahrheit des Geistes" sieht.
206) PSS, 1, S. 52.
207) ebd.
208) Vgl. Konovalov.
209) PSS, 1, S. 53.
210) Vgl. ebenfalls Konovalov.
211) Gor'kij, Zametki o meščanstve, dt. S. 16.
212) PSS, 1, S. 53.
213) B.D. Wolfe. a.a.O., S. 87 sieht einen Zusammenhang zwischen diesem Pathos und dem "erhebenden Trug": "Der Kult vom Menschen, der sich selbst zum allmächtigen, allwissenden, allumfassenden Gott gemacht hat, ..., ist solch eine heilsame Lüge: Vielleicht kann der Mensch sie zur Wahrheit werden lassen, wenn er an sie glaubt und danach handelt. Dies ist Gorkis persönliche Lesart der Utopie."
214) PSS, 1, S. 519; Nietzsche, I, 209ff.
215) Vgl. G. Mayer, Der junge Gor'kij. Heidelberger Dissertation 1960, S. 44f.
216) G. Lukacz, Marx und das Problem des ideologischen Verfalls. In: "Einheit", H.2, S. 46, Zit. n. W. Lang, Gorki und Nietzsche. In: Horizont, 2 (1947), H.17, S. 18.

- 217) Vgl. H. Imendörffer, Nachwort zu Gorki, Konovalov und andere Erzählungen. München 1978 (= dtv Dünndruck) S. 736; Bjalik, Sud'ba Gor'kogo. Moskau 1968, S. 63ff.
- 218) Henri Lichtenbergers, La Philosophie de Nietzsche. russ. SPb 1901.
- 219) ebd. S. CXX.
- 220) Russkoe bogatstvo, 5 (1903), S. 24 - 68.
- 221) A.V. Lunačarskij. "Dačniki". In: drs., O Gor'kom. Moskau 1975, S. 20f u. pass. (Der Aufsatz erschien zum ersten Mal 1905).
- 222) drs., Meščanstvo i individualizm, S. 300; Religija i socializm, t. 2, S. 357; 365 u. pass.
- 223) "Wiener Abendpost", 1901, Nr. 151, 5.7., S. 1 - 3.
- 224) ebd., S. 1.
- 225) ebd.
- 226) ebd.
- 227) ebd., S. 2.
- 228) ebd.
- 229) J.E. Poritzky, Heine, Dostoevskij, Gorki. Leipzig 1902.
- 230) ebd., S. 100.
- 231) ebd., S. 106.
- 232) H. Lehbert, M. Gorki. Stuttgart 1905.
- 233) ebd., S. 56.
- 234) J. Rühle, Das gefesselte Theater. Köln-Berlin 1957.
- 235) ebd., S. 15.
- 236) ebd.
- 237) ebd., S. 16.
- 238) ebd., S. 18f.
- 239) Siehe die Bestandsaufnahme bei G. Mayer, a.a.O., S. 45f.
- 240) Differenziertere Betrachtungen liefert vor allem G. Kline (s. Literaturverzeichnis).

- 241) s. Anm. 3),
242) Kluge, a.a.O., S. 6.
243) Kluge, a.a.O., S. 148.
244) ebd.
245) Vgl. Leibert, a.a.O., S. 35; 38. R. Hare, a.a.O. 25.
246) Richard D. Davies, Nietzsche in Russia, 1892 - 1917:
A Preliminary Bibliography, Part 1. In: Germano-
Slavica (1976/77), Vol. II, Nr. 2,3, Nr. 2. S. 117.
247) G'-3o, 23, S. 197.
248) dt.: Die Zerstörung der Persönlichkeit. In: M.
Gorki, Über Literatur. Berlin-Weimar 1968, S. 29 - 86.
249) ebd., S. 65.
250) ebd.
251) Nietzsche in Russia, p. 1, S. 111.
252) ebd.
253) Voprosy Filosofii i Psichologii, 15 (1892),
S. 115 - 160.
254) ebd., S. 121f.
255) PSS, 1, S. 217 - 227.
256) PSS, 1, S. 227.
257) Preobraženskij, a.a.O., S. 127ff.
258) Vgl. "Na dne", Satin.
259) Preobraženskij, a.a.O., S. 132; vgl. Gor'kij,
Zametki o meščanstve (dt. S. 21ff).
260) s.o. S. 189ff.
261) Preobraženskij, a.a.O., S. 142f.
262) Vgl. "Čelovek".
263) Preobraženskij, a.a.O., S. 144.
264) ebd.
265) ebd.
266) PSS, 3, S. 25.
267) Preobraženskij, a.a.O., S. 145.
268) ebd., S. 146.
269) dt.: Der Kleinbürger und die Revolution. Köln 1973.
270) ebd., S. 16; Unterstr. v. mir.

- 271) Preobraženskij, a.a.O., S. 148.
- 272) ebd., S. 148f.
- 273) ebd. zit. S. 150; Nietzsche.
- 274) S.o. S. 192ff.
- 275) PSS, 6, S. 41.
- 276) Vgl. o. S. 43ff.
- 277) Preobraženskij, a.a.O., S. 157; Vgl. a.o. Lunačarskij.
- 278) S.u. Anm. 67).
- 279) In: M. Gor'kij, O Literature. Moskau 1955.
- 280) ebd., S. 49of.
- 281) ebd., S. 491; Unterstr. v. mir.
 Eine Nietzsche-Übersetzung von Vasil'ev ist nicht bekannt. Wohl aber übersetzte er 1889 das Vorwort von Peter Gast zu "Zarathustra". (Nietzsche in Russia, 1, S. 118; 125). Zu den Beziehungen zwischen Gor'kij und Vasil'ev vgl. weiter "O vrede filosofii" (G'-30, 15, S. 52 - 63); Letopis žizni i tvorčestva Gor'kogo. Vyp. I. Moskau 1958, S. 74; 199. Die erste russische Übersetzung des "Zarathustra" erschien von Ju. M. Antonovskij 1898. (Nietzsche in Russia, 1, S. 117).
- 282) Rühle, a.a.O.
- 283) ebd., S. 15f.
- 284) M. Gor'kij, O literature. S. 492.
- 285) ebd., S. 493.
- 286) M. Gor'kij, Zametki o meščanstve. dt. S. 15.
- 287) s. das Zitat Anm. 56).
- 288) Vgl. Rühle a.a.O. Von dem autoritätsgläugigen Autodidakten war wohl auch kaum zu erwarten, daß er seine Faszination von Nietzsche gegen die offizielle Lehrmeinung verteidigt hätte.
- 289) S.o. Anm. 71).

- 290) G. Mayer, a.a.O., S. 47 bestätigt dieses 'Verwertungsinteresse' Gor'kijs und meint, es gehe ihm vielmehr um das Symbol, das Bild .
- 291) Zur Fehldeutung des "Übermensch"-Motivs vgl. B. Hillebrand, Einführung zu: Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 1, Texte zur Nietzsche-Rezeption 1973 - 1963. Tübingen 1978, S. 1 - 55. (v.a. S. 9 - 14).
- 292) "Makar Čudra", "Starucha Izergil'", "Moj sputnik", "Čelkaš", "Kajn i Artem" usw. Die Herkunft dieses Stärke-Motivs muß mit Sicherheit z.T. aus Gor'kijs eigener Biographie erklärt werden. (Z.B. "Izloženie faktov i dum...", PSS, 1, S. 451 - 467). Auch Hare (a.a.O., S. 25) sieht die Notwendigkeit, für die Erklärung der vordergründigen Affinität von Gor'kijs Bosjaken zum Nietzscheanertum dessen eigene Erfahrung mit der Umwelt in Betracht ziehen.
- 293) Danko, "Čelovek", "Deti solnca" (PSS, 7, S. 331), Vgl. R. Meincke, Maxim Gorki, seine Persönlichkeit und seine Schriften. Hamburg 1908, S. 95.
- 294) Nietzsche, II, S. 344.
- 295) ebd., II, S. 281.
- 296) ebd., II, S. 280.
- 297) ebd., II, S. 298.
- 298) Vgl. o. Kap. III.
- 299) Z.B. Gor'kijs, Lunačarkijs und Bogdanovs Schulprojekt auf Capri; bei Bogdanov später Proletkul't.
- 300) Nietzsche, I, S. 230.
- 301) ebd., S. 231.
- 302) ebd.
- 303) "O Čize, kotoryj lgal...", "Čitatel'", "Kak menja otbrili" usw. Diesen Zusammenhang zwischen Gor'kij und Nietzsche sieht auch Lehbort (a.a.O., S. 44f; 48), bewertet ihn aber negativ: das

"ewige Hineinspielen Nietzschescher Reflexionen" störe die "künstlerische Wirkung von Gor'kij's Erzählungen allzu oft".

304) R. Meincke (a.a.O., S. 108) bezeichnet insofern Gor'kij zurecht als "Lebensphilosophen". Zur Bedeutung Nietzsches als Philosophen des Lebens am Ende des letzten Jahrhunderts schreibt H. Rickert (Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1922, S. 19):

"Vor allem wird Nietzsche wichtig, weil er mit seiner ungewöhnlichen Sprachgewalt mehr als irgendein anderer dem Wort 'Leben' erst den Glanz verliehen hat, der bis heute an ihm haftet. (...) Die Lebensstimmung der Zeit ist am meisten durch Nietzsches "Also sprach Zarathustra" angeregt. In ihm wird das Leben behandelt wie ein menschliches Lebewesen, genauer wie eine zärtlich geliebte Frau...".

305) Gor'kij's (subtilere) Nietzsche-Rezeption läuft also der am Ende des 19. Jahrhunderts in Rußland gängigen entgegen, von der Borrás (a.a.O., S. 16) sagt, Nietzsches Einfluß ließ den "Kult des Individualismus" im Mittelstand der achtziger Jahre neu erstarren. Gor'kij wendet 'seinen' Nietzsche gegen den rezipierten. Rühle (a.a.O., S. 18): "Gor'kij hatte seine eigene Art, die Thesen Nietzsches ins Soziale und Revolutionäre umzudenken".

306) S. den Enquêtes-Text.

307) Vgl. Borrás, a.a.O., S. 82.

308) "Izloženie faktov i dum..." (PSS, 1, S. 451ff); "Biografija" (PSS, 1, S. 468ff).

309) Shekina ist ein Begriff aus der jüdischen Theologie, die es bekanntlich vermeidet, den

Namen Gottes zu nennen, und dafür Umschreibungen beispielsweise seines Erscheinens oder Wirkens gebraucht. Shekina bedeutet "Einwohnung Gottes", d.h. den Ort, wo Gott sich offenbart. Hier also der Mensch als die Erscheinungsweise Gottes.

- 310) PSS, 2, S. 544.
- 311) ebd., S. 545; Unterstr. v. mir.
- 312) PSS, 1, S. 467.
- 313) Vgl. a. Kaleps, Gor'kijs Glaube und seine verschiedenen Konflikte mit der Umwelt. Heidelberger Dissertation 1963, S. 34.
- 314) S.o., S. 124f.
- 315) Insofern sieht B.D. Wolfe richtig, daß Gor'kij seine grundlegenden Ideen in seinen Wanderjahren entwickelt und bis zum Ende durchgehalten habe (a.a.O., S. 41ff); ebenso Kaleps (a.a.O., S. 37), der lediglich eine Affinität von Gor'kijs Bogostroitel'stvo mit Bogdanovs und Lunačarskijs Ideen konstatiert, aber keine Abhängigkeit konstruiert.
- 316) Spätestens jetzt ist es allerdings nicht mehr sinnvoll, von einer Gruppe der "Bogostroiteli" oder von dem Bogostroitel'stvo als einer gemeinsamen Entwicklung Gor'kijs, Bogdanovs und Lunačarskijs zu sprechen.
- 317) "O cinizme", "Razrušenje ličnosti".

VI. "Mat", "Isposed'" und "Leto" als erzählerische Ausformungen von Gor'kij's Gotterbauertum

1. "Mat'"

Nur der niederträchtige Wunsch der Bourgeoisie, die Frau in Unwissenheit und Vorurteilen zu halten und die verurteilungswürdige Gleichgültigkeit der Proletarier gegenüber der Gestalt der Gedanken ihrer Frauen geben dem Klerus die Möglichkeit, die weibliche Seele in seinen Klauen zu halten, die nach Poesie dürstet, die aber bereit ist, sich weit zu öffnen für die neue Religion¹⁾.

Ob Lunačarskij bei der Formulierung dieser Sätze über die Frau als "religiöse Potenz"²⁾ an Gor'kij's Roman dachte, der dann später zum Prototyp des sozialistisch-realistischen Romans kanonisiert wurde, läßt sich nicht feststellen³⁾. Aber eben die Befreiung einer Frau aus Unwissenheit und (religiösen) Vorurteilen, sowie ihre Bereitschaft, sich der "neuen Religion" zu öffnen, geben das Thema für Gor'kij's Roman "Die Mutter" ab.

Wäre nicht der zeitliche Abstand zwischen der Entstehung des Romans und der Abfassung von Lunačarskij's 'gottbildnerischen' Schriften, bzw. dem Beginn der Zusammenarbeit der beiden auf Capri, so könnte man vermuten, daß Gor'kij hier die erzählerische Probe auf Lunačarskij's Exempel machte.

War schon die Übereinstimmung zwischen Gor'kij's theoretischen gottbildnerischen Äußerungen (Enquête) und Lunačarskij's Religions-Philosophie so groß, daß sie Anlaß zu der gängigen Meinung gab, letzterer habe Gor'kij beeinflusst, so wird diese Übereinstimmung noch frappierender,

wenn man Gor'kijs meistgelesenen und -diskutierten Roman⁴⁾ unter dem Blickwinkel des Bogostroitel'stvo liest.

Es kann hier nicht der Ort sein, Entstehungsgeschichte, Komposition, Struktur, Forschungsgeschichte usw. des Romans (erneut) zu diskutieren⁵⁾. Die hier gewählte Fragestellung ist bewußt eng gehalten und einzig auf das Problem des Gotterbauertums, bzw. seine narrative Besetzung im Roman "Mat'" konzentriert. (Diese Einschränkung gilt auch für "Ispoved'" und "Leto".)

Die Entstehungsgeschichte des Romans fällt (...) in eine Zeit, in der Gor'kij, von den politischen Ereignissen in seinem Lande zutiefst erschüttert, zum aktiven Verfechter des Leninschen revolutionären Marxismus geworden war⁶⁾.

Sie fällt damit aber auch in eine Zeit, in der Gor'kij endgültig zur Synthese seines religiösen Gedankens gekommen war, nämlich zur Aufhebung der menschlichen Emotionalität in einer 'vernünftig' organisierten Gesellschaftsform - dem Wissenschaftlichen Sozialismus. Seine Antwort auf die Umfrage des Mercure de France erschien im März 1907, im Juni desselben Jahres wurde - nach der englischen Übersetzung - das russische Original von "Mat'" in Berlin veröffentlicht.

Es ist also durchaus möglich, daß das, was wir als Gor'kijs eigene Ausprägung des Gotterbauertums kennengelernt haben, in diesem Roman seinen Niederschlag findet, wenn nicht gar Thema wird.

Pelageja Nilovna, "perspektivisches Zentrum des ganzen Romans"⁷⁾, und in dieser Funktion zugleich die einzige Figur, die eine ideell und psychologisch motivierte Entwicklung durchmacht, hat am Beginn des zweiten Romanteils einen Traum:

Sie träumte von dem gelben Sandhügel hinter dem Sumpf, auf dem Weg zur Stadt. An seinem Rande, über dem abschüssigen Hang, der zu den Sandgruben führte, stand Pavel und sang mit Andrejs Stimme leise und klangvoll: "Steh auf, erhebe dich, Arbeitervolk!"⁸⁾

Geht man davon aus, daß in diesem Roman außer der Nilovna "die übrigen Personen beinahe ausschließlich als Träger von Ideen charakterisiert sind"⁹⁾, so läßt sich dieser Traum ohne weiteres als die (erwünschte oder zu diesem Zeitpunkt bereits erreichte) Zusammenschau zweier einander widerstreitender ideeller Positionen aus der Perspektive der Mutter deuten.

a) Pavel Vlasov als Repräsentant der Vernunft

Pavels Entwicklung vom unbewußten Arbeiter, dessen Leben in den traditionellen Bahnen verläuft¹⁰⁾, zum Revolutionär wird sehr gerafft und schematisch dargestellt: Unzufrieden mit seinem Leben zieht er sich von den "ausgetretenen Pfaden" zurück¹¹⁾ und beginnt heimlich zu lesen. Mit der zunehmenden Bildung verändert sich sein Verhalten; er wird "sauberer", "einfacher", "sanfter" und höflicher gegenüber der Mutter, kurz - die Berührung mit der Kultur veredelt seinen Charakter. Am Ende dieser Entwicklung steht Pavels revolutionärer Entschluß, ein Programm, das sein Symbol im Bild des auferstandenen unerkannten Christus mit den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus findet.

Der religiöse Konflikt, den Pavels Entschluß für die Mutter mit sich bringt, wird von ihr sofort erfaßt, wenn sie denkt: "Du verehrst Christus, aber in die Kirche gehst du nicht"¹²⁾.

Die Geschichte der Emmaus-Pilger (Lk 24, 13-35) symbolisiert in der christlichen Tradition die Suche nach der 'Wahrheit', dem Sinn des Leidens und Todes Jesu¹³⁾.

Eben diese (religiöse) Bedeutung hat es für die Mutter, daß Pavel das Bild der Emmaus-Jünger nach Hause bringt. Von nun an wird es ihm darum gehen, zunächst der Mutter und dann den anderen Menschen "seine" Wahrheit zu erklären; und die Mutter wird versuchen, diese Wahrheit zu verstehen.

Dabei wird sich zeigen, daß dieser Wahrheitsbegriff - pravda - für Pavel mehr die normativen Konnotationen von Recht und Gerechtigkeit, also von rational zu erfassenden und zu begründenden Größen, beinhaltet, während die Nilovna dahinter den ethisch-religiösen Gehalt, die emotionalen Konnotationen also, suchen wird¹⁴⁾.

Verweist schon der Werdegang Pavels bis zum Beginn seiner revolutionären Tätigkeit darauf, daß sein Zugang zum wissenschaftlichen Sozialismus einzig auf der rationalen Ebene erfolgt, so wird dies im Romanverlauf immer mehr verdeutlicht, vornehmlich durch kontrastive Gegenüberstellung: Pavel - Rybin, Pavel - Nachodka, Pavel - Nilovna.

Sammelt man die Charakterisierungen, die er während der gesamten Romanhandlung von seiten der anderen Personen erfährt, so ergibt sich eine refrainartig wiederholte Kritik an Pavels mangelnder emotionaler Bildung.

Für die Mutter lebt er asketisch "wie ein Mönch"¹⁵⁾. Sie sieht, daß man ihn achtet oder gar fürchtet, aber nicht liebt¹⁶⁾. Für Nachodkas Liebesproblem¹⁷⁾ hat er kein Verständnis und keine Zeit - er liest in einem Buch weiter, während jener noch sein Herz ausschüttet. Nach der ersten Hausdurchsuchung kritisiert ihn die Nilovna wegen seines

kalten nüchternen Willens, sich für die Sache der Revolution zu opfern, und wegen seiner Unfähigkeit, sie zu trösten.

Nach Pavels Scheitern in der Geschichte mit der Sumpfkopeke stellt Rybin lapidar fest: "Es (Pavels Rede) geht nicht zu Herzen"¹⁸⁾.

Im Gespräch mit Andrej Nachodka, während Pavel noch im Gefängnis sitzt¹⁹⁾, bekennt die Mutter: "Ich liebe Sie und vielleicht noch stärker als Pavel. Er ist so verschlossen"²⁰⁾. Und Nachodka charakterisiert ihn als "eisernen Menschen"²¹⁾.

Pavel muß sich sogar selbst das Zeugnis mangelnden Gefühls ausstellen, als es darum geht, Nachodka in seinen Nöten wegen des Mordes an Isaj²²⁾ zu helfen: "... Ich kann es wohl verstehen, aber nachfühlen kann ich es nicht"²³⁾. Pavel wird immer deutlicher zu einer Figur, die auf der emotionalen Ebene unzugänglich und unzulänglich bleibt, und nur ihrer Funktion als Führer des revolutionären Kreises lebt²⁴⁾.

Diese 'psychologischen' Merkmale Pavels dienen allerdings lediglich dazu, die rein rational-argumentative Ausrichtung seines Pravda-Begriffes zu unterstreichen. Den Inhalt "seiner Wahrheit" faßt Pavel in der Gerichtsrede zusammen: Es ist dies die marxistische Analyse und Kritik an der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die Einsicht in die Notwendigkeit der proletarischen Revolution und schließlich der Sozialismus als die neue, vernünftig und damit gerecht organisierte Gesellschaftsform²⁵⁾.

Pavels Glaube an die einzig erlösende Kraft der Vernunft wird thematisch in dem zentralen Kapitel I,11, wo der Heizer Rybin ihn nach seiner Wahrheit befragt und das Gespräch auf das Problem der "inneren" Erneuerung des Menschen bringt.

Der religionskritische Teil dieses Gesprächs stellt eine narrative Ausführung der Religionskritik Gor'kijs in seinem Enquêtes-Text dar, entspricht aber auch den Vorstellungen Lunačarskijs zu diesem Thema. Pavels Standpunkt ist eben der von Lunačarskijs als mangelhaft empfundene der orthodoxen Marxisten in Sachen Religion. Rybin faßt zusammen:

Also, deiner Meinung nach hat man uns sogar mit Gott betrogen? Gut. Ich denke auch, daß unsere Religion falsch ist²⁶⁾.

Pavel präzisiert für die Mutter: er spreche von jenem Gott, mit dem uns die Popen wie mit einem Stock drohen... von dem Gott, in dessen Namen man alle Menschen zwingen will, sich dem bösen Willen einiger weniger zu unterwerfen²⁷⁾.

Wie weit Rybins Ergänzungen und Erwidierungen den Einwänden Lunačarskijs gegen den religionskritischen Standpunkt des orthodoxen Marxismus entsprechen, wird noch zu klären sein; für die Bestimmung von Pavels Standpunkt genügt hier, daß Rybin den Finger genau auf jene Schwachstelle legt, die Lunačarskijs im Wissenschaftlichen Sozialismus ausgemacht hat. Auf Pavels Behauptung, einzig die Vernunft werden den Menschen befreien²⁸⁾ erwidert er:

Die Vernunft gibt keine Kraft. (...) Das Herz gibt Kraft - nicht der Kopf, so ist das²⁹⁾!

Für Rybin gleicht "Gott dem Feuer" (was immer hier unter der Chiffre Gott zu verstehen sein mag) und "lebt im Herzen"; und Rybin begründet dies mit einer eigentümlichen Auslegung des Eingangshymnus' des Johannes-Evangeliums: "Gott ist das Wort. Und das Wort ist Geist (duch)"³⁰⁾. - Pavel aber beharrt darauf: "Ist Vernunft"³¹⁾!

Halten wir also fest:

Pavel erkennt die bestehende Gesellschaftsordnung und ihre Geschichte von seinem marxistischen Standpunkt her als ungerecht. Er setzt ihr den Wissenschaftlichen Sozialismus als gerechte und vernünftige Ordnung entgegen, für die es zu kämpfen gilt. Seine Religionskritik endet am Punkt, wo die bestehende Religion als unvernünftig, als falsches Bewußtsein, entlarvt ist, welches der herrschenden Gesellschaftsform als Stütze dient. Das "Wesen der Religion", der Mensch als religiöses Wesen - um mit Lunarskij/Feuerbach zu sprechen -, der emotionale Bedarf des Menschen spielt für Pavel keine Rolle.

Genau dies aber wird von der Mutter, die als perspektivisches Zentrum die erzähltechnische sowie die ideelle Struktur des ganzen Romans bestimmt, als Mangel empfunden und führt bisweilen zur karrikierenden Darstellung Pavels^{31a)}.

Was wird dem entgegengesetzt?

In dem oben erwähnten Traum singt Pavel mit der Stimme des 'Herzens', mit der Stimme Andrej Nachodkas.

b) Andrej Nachodka als Repräsentant des Gefühls

Während die Mutter immer wieder vergeblich um den emotionalen Zugang zu Pavel bemüht ist, sieht sie sich schon bei der ersten Begegnung mit Nachodka von dessen Offenheit entwaffnet³²⁾. Allein aufgrund seiner psychischen Konstitution, seines sozialen Verhaltens bildet der Kleinrusse das Gegengewicht zu Pavel und wird einer der schärfsten Kritiker von dessen nüchterner Härte. Bei Pavel hat die Nilovna das Gefühl, daß die Revolutionäre ihn wegen seiner Strenge fürchten - aber nicht lieben; von Andrej dagegen heißt es:

Wenn die Wortgefechte in den Versammlungen einen allzu stürmischen Charakter annahmen, stand der Kleinrusse jedesmal auf und machte, wie ein Glockenklöppel hin und her schwingend, mit seiner klangvollen, tönenden Stimme eine schlichte, gütige Bemerkung, worauf alle ruhiger und ernster wurden³³⁾.

Nachodkas Begriff vom Sozialismus und der neuen Gesellschaft ist emotional-religiös fundiert in dem Sinne, wie Gor'kij das "religiöse Gefühl" und Lunačarskij den wissenschaftlichen Sozialismus als Religion verstehen. Das ist auch der Grund dafür, daß er zum eigentlichen Lehrer der Mutter in Sachen Sozialismus wird. Er ist es auch, der die emotionale Qualität der Nilovna erkennt und anerkennt - unabhängig von ihrer konkreten Aktivität für die Revolution (im Gegensatz zu Pavel). In einer Auseinandersetzung mit Pavel wegen dessen Härte und falschen Heldentums³⁴⁾ hebt er im Blick auf die Mutter hervor: "Dies Herz ist reicher als deins"³⁵⁾.

Nachodkas religiöser Zugang zu Revolution und Sozialismus findet seinen Ausdruck sowohl im Inhalt seiner Reden wie in seiner Sprechweise (religiöse Diktion). Für ihn hat der Sozialismus die Qualität einer universalen Religion. Wenn er zum Beispiel von den Aktivitäten der ausländischen Arbeiter-Genossen spricht, so ist er "erfüllt vom Gefühl einer alle umschließenden Liebe"³⁶⁾. Diese Arbeiter "bekennen" sich zu "demselben Glauben" wie die russischen Arbeiter; "ein Sozialist ist uns stets durch seine Gesinnung ein Bruder, jetzt und in alle Ewigkeit"³⁷⁾!

Nachodkas religiöse Haltung wird am deutlichsten bei der Demonstration zum 1. Mai³⁸⁾. Von den Liedern, die die Sozialisten singen, sagt er, daß darin ihr "Glaube" liege³⁹⁾. (Schon früher heißt es, daß die Revolutionäre manche Lieder

"halblaut und ernsthaft wie in der Kirche" sangen⁴⁰⁾.)
Den Sinn der Mai-Demonstration erklärt Nachodka so:

"Im Namen des neuen Gottes, des Gottes der Wahrheit und des Lichtes, der Vernunft und des Guten, haben wir uns jetzt aufgemacht zu einer Prozession. Weit in der Ferne liegt unser Ziel, die Dornenkronen aber sind nahe! Wer an die Kraft der Wahrheit nicht glaubt, wer nicht den Mut hat, bis zum Tode für sie einzutreten, wer sich selbst nicht traut und Leiden fürchtet - der trete weg von uns"⁴¹⁾.

Hier wird klar, daß für den Kleinrussen der Einsatz für die Revolution dieselbe Qualität hat, wie das Erlösungswerk Christi ("Dornenkrone") und das Bekenntnis der Märtyrer; an anderer Stelle verdeutlicht er: "Die Wahrheit gedeiht, wenn unser Blut die Erde wie reichlicher Regen befeuchtet"⁴²⁾.

Verbunden mit Nachodkas Religiosität ist ein weiteres Merkmal, das ihn von Pavel unterscheidet und für die Mutter wichtig macht. Während es von Pavel heißt, daß er nie über die Zukunft spricht⁴³⁾, scheint es der Nilovna, daß der Kleinrusse "stets mit einem Teil seines Herzens in der Zukunft" lebt⁴⁴⁾. "Aus seinen Reden klang das Märchen vom zukünftigen Feiertag für alle Menschen auf Erden"⁴⁵⁾. Nachodkas religiöse Begeisterung für die revolutionäre Tätigkeit speist sich nicht zuletzt aus dem Besitz eines 'Entwurfes' von der neuen Gesellschaft und dem neuen Menschen. In einer Vision von der Zukunft der Menschheit greift er die Weissagung des alttestamentlichen Propheten Ezechiel auf⁴⁶⁾ und sieht ihre (säkularisierte) Erfüllung nahe; bei Ezechiel heißt es:

Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben, euer steinernes

Herz wegnehmen und euch ein Herz von Fleisch geben und bewirken, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Vorschriften beobachtet und danach handelt. Dann sollt ihr im Lande wohnen, das ich euch gegeben habe, und ihr sollt mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein.

Nachodkas sozialistische, säkulare Version dieser Prophezeiung lautet:

"Denn es ist ein neues Herz im Wachsen, liebes Mütterchen, ein neues Herz wächst im Leben. Da kommt jemand, erleuchtet das Leben mit dem Licht der Vernunft und ruft laut: 'Ihr Menschen aller Länder, vereinigt euch zu einer Familie!' Und auf seinen Ruf fügen sich alle Herzen mit ihren gesunden Teilen zu einem großen, starken Herzen zusammen, volltönend wie eine Silberglocke"⁴⁷⁾.

Hier ist zum einen bemerkenswert, daß Nachodka aus den "Proletariern aller Länder" "Menschen" und aus ihren Reihen eine "Familie" macht - wieder ein Hinweis auf seinen emotionalen Zugang zu der Sache. Zum andern repräsentiert auch für ihn die Lehre des wissenschaftlichen Sozialismus das "Licht der Vernunft".

Diese (biblische) Sprache kann die Mutter verstehen, da Andrej zwar vom "Licht der Vernunft" spricht, jedoch nicht an die Vernunft (der Nilovna) appelliert, sondern an das religiös ausgebildete Gefühl. Es ist deshalb für die Mutter auch durchaus 'verstehbar', wenn Nachodka ihr erklärt, daß seine Vision von der neuen Gesellschaft eben nicht nur in der möglicherweise noch weit ausstehenden Zukunft angesiedelt ist, sondern für ihn - im Sinne christlicher Eschatologie - schon begonnen hat: "Ich bin schon reich, wie ein Stern reich ist an Strahlen"⁴⁸⁾.

Zwar spürt die Mutter hinter den Reden und Handlungen aller Revolutionäre, mit denen sie zusammenkommt, einen "festen Glauben"⁴⁹⁾; den emotionalen Zugang jedoch zu diesem Glauben ermöglicht ihr die Religiosität des Kleinrussen. Er verschafft ihr das Gefühl für die Sache der Revolution und den Kampf um eine bessere Zukunft, ein Gefühl, das Pavel ihr nicht vermitteln kann. Es hat deshalb durchaus die Bedeutung einer symbolischen Adoption, und damit einer Vorausdeutung auf den Traum von der Synthese beider 'Söhne'⁵⁰⁾, wenn die Nilovna Nachodka in ihr Haus aufnimmt⁵¹⁾.

So wird der Kleinrusse zum wichtigsten Gegenpol Pavels, zu seiner Antithese, und er ist es, der der Mutter den Weg zum revolutionären Gedanken und damit zur neuen Religion zeigt. Über ihn erst lernt sie ihren Sohn verstehen. - Er bleibt jedoch nicht der einzige, der die einseitige Orientierung Pavels an der Vernunft kritisiert und beharrlich auf das 'religiöse Wesen' des Menschen verweist. Nachodka leistet dies vor allem durch sein Verhalten und seine Sprechweise. Argumentativ bezieht Rybin Stellung gegen Pavel.

c) Der Bauer Rybin als Verteidiger der Religiosität des Volkes

Während Nachodka begeistert seinem neuen Glauben lebt und aus dieser religiösen Praxis heraus Pavels emotionalen Mangel zu kritisieren weiß, begegnet Rybin dem Beharren Pavels auf der allein wirkmächtigen Kraft der Vernunft mit Argumenten. Der Mann aus dem Volk, der im Verlauf der Romanhandlung wieder zum Bauern wird, weiß, welche Bedeutung die Religion für das Volk hat.

Auf der Ebene der Kritik von Staat und Kirche sieht er sich mit Pavel und seinem Kreis einig. Mit "Gott" betrügen

Kirche und Staat im Verein das Volk. Dieser Gott ist eine Perversion seiner selbst; deshalb sind auch die Menschen nicht mehr seine "Ebenbilder", sondern "wilden Tieren" gleich⁵²⁾.

Den biblischen Satz von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes kehrt Rybin - ähnlich wie Feuerbach/Lunačarskij - um und versteht ihn als Appell an den Menschen: Gott gleicht dem Menschen, "wenn der Mensch ihm ähnlich ist". Darum muß Gott "geläutert werden"⁵³⁾.

Rybin zieht also aus der Kritik der falschen Religion und des falschen Gottes nicht den Schluß Pavels (und der orthodoxen Marxisten), daß Religion überhaupt falsch sei, bzw. er bleibt (wie Lunačarskij) nicht bei der Kritik der positiven Religionen stehen; vielmehr erkennt er das emotional sich äußernde metaphysische Bedürfnis des Menschen als dessen religiöses Wesen an. Die erschreckte Reaktion der Mutter auf die "gottlosen" Reden der beiden dient ihm als Argument und Beispiel gegen Pavel:

"Siehst du, Pavel! Nicht im Kopf, sondern im Herzen liegt der Anfang! Da ist so eine Stelle in der Menschenseele, wo nichts anderes gedeiht..."⁵⁴⁾

- Nichts anderes als Religion, kann man ergänzen.

Ein bloß rational begründetes Modell zur Neugestaltung der Gesellschaft, zur Erneuerung des Menschen, genügt Rybin nicht. Der Mensch muß auch und zuerst "innerlich" gereinigt werden⁵⁵⁾. Diese innerliche Reinigung hat aber im 'Herzen' anzusetzen. "Das Herz gibt Kraft - nicht der Kopf, so ist das"⁵⁶⁾!

Rybins wichtigste Entgegnung auf die Vernunftorientiertheit Pavels faßt Lunačarskijs Religionsphilosophie (der

Mensch ist ein zutiefst religiöses Wesen, also muß der Wissenschaftliche Sozialismus seine religiöse Kraft beweisen) und Gor'kijs Gotterbauertum zusammen:

"Das Heiligtum darf nicht leer bleiben⁵⁷⁾.

Dort, wo Gott lebt, ist eine empfindliche Stelle. Wenn er aus der Seele verschwindet, bleibt eine Wunde zurück - so ist es! Pavel, wir müssen einen neuen Glauben erfinden, einen Gott erschaffen (sotvorit' boga), der ein Freund der Menschen ist⁵⁸⁾.

Man sieht, daß die Vorstellung des "Gott-Bauens" (auch der Begriff) keineswegs erst mit dem Roman "Ispoved'" bei Gor'kij auftritt; also nicht erst unter dem vermeintlichen Einfluß von Lunačarskij oder Bogdanov entstanden sein kann, wie die sowjetische Literaturwissenschaft behauptet.

Mit der Idee Rybins, eine neue Religion und einen neuen Gott zu schaffen, ist noch ein anderer Aspekt verbunden, auf den zunächst nur hingewiesen werden soll. Mit seinem Beharren auf dem "Herzen" als der Stelle, an der die Umgestaltung des Menschen anzusetzen hat, beruft er sich auf die zutiefst religiöse Seele des einfachen (Bauern-) Volkes. Mit der Rücksichtnahme auf die Volksfrömmigkeit setzt er eine Tradition fort, die ihre Wurzeln in jenem Teil des Narodničestvo hat, der von den Kreisen der Čajkovcy und Dolgušynncy, bzw. deren Lehrer Bervi-Flerovskij repräsentiert wird⁵⁹⁾. Diese volkstümmerische Tradition wird von Rybin auch in die Tat umgesetzt, indem er nämlich - zunächst nur mit der Bibel in der Hand - aufs Dorf zurückgeht, um das "Volk aufzuwiegeln"⁶⁰⁾.

Auch nachdem er, vom Dorfe zurückkehrend, sein Mißtrauen gegen die sozialistische Theorie als möglicherweise neue

Lehre der "Herren" überwunden hat und Pavel um Bücher für die Arbeit am Bewußtsein der Bauern bittet, behält er seine religiöse Ausrichtung bei. Seine Arbeit hat für ihn messianisch-erlösende Bedeutung:

"...und hat den Tod mit dem Tod überwunden - das ist es! Also stirb, damit die Menschen auferstehen. Und mögen noch Tausende sterben, damit das Volk auf der Erde zum Leben aufersteht"⁶¹⁾!

Für die Romanperspektive sowie für die innere Entwicklung der Mutter hat Rybin eine ähnliche Funktion wie der Kleinrusse. Er dient als Korrektiv zu Pavels einseitiger Position und hilft der Mutter, sich dem sozialistischen Gedanken des Sohnes zu nähern, ohne ihre religiöse Grundeinstellung aufgeben zu müssen, dadurch daß er ihre Sprache spricht⁶²⁾.

d) Die Entwicklung der Mutter als narrative Entsprechung zu Lunačarskijs Religions-Philosophie und als Weg zu Gor'kijs 'Synthese'

Die Veränderung der Nilovna beginnt an dem Punkt, wo die (geistige) Entwicklung Pavels zum Revolutionär abgeschlossen ist. Bis zu dem Zeitpunkt, wo dieser das Bild der Emmaus-Jünger aufhängt, führt die Mutter das normale Leben einer Arbeiterfrau, bzw. -witwe, das die Merkmale von Unterdrückung, Angst und naiver Religiosität (als "Stütze"⁶³⁾) aufweist.

Als Pavel ihr zum ersten Mal von seiner 'Wahrheit' erzählt, versteht sie nur eins: "Du rennst in dein Verderben"⁶⁴⁾. Der rationale Gehalt dieser Wahrheit bleibt ihr unzugänglich. Dies ändert sich erst, als sie den anderen Arbei-

tern, vor allem aber Nachodka begegnet. Ihrer religiös-emotionalen Grundstruktur entsprechend gewinnt sie auf eben dieser Ebene allmählich Zugang zu der Sache der Revolutionäre.

Deren Lektüre kommt ihr vor wie ein "Märchen"⁶⁵⁾, und als bei einer Versammlung Nachodka von den ausländischen Arbeitern erzählt, wird auch die Mutter von "einem Gefühl der geistigen Verwandtschaft mit den Arbeitern der ganzen Welt" ergriffen, welches "alle zu einer einzigen Seele" verschmelzen läßt⁶⁶⁾. Für sie, die in der christlichen Nächstenliebe das höchste Gebot sieht, ist es offensichtlich keine Schwierigkeit, den sozialistischen Kollektivgedanken auf der Ebene des Gefühls zu erfassen und ihrer religiösen Grundhaltung zu integrieren.

Die solidarische Haltung der Arbeiter untereinander - auch über nationale Grenzen hinweg - und ihr hohes Gerechtigkeitsethos (pravda) lassen die Nilovna hinter dem scheinbaren Unglauben einen tiefen Glauben als Movers aller revolutionären Aktivitäten erspüren⁶⁷⁾;

(Sie) fühlte unwillkürlich, daß wahrhaftig etwas Großes und Helles, der sichtbaren Sonne des Himmels Ähnliches in der Welt geboren war⁶⁸⁾.

Im Romanverlauf gelingt es ihr nach und nach, immer mehr von den Handlungen der Sozialisten und ihrer Theorie zu begreifen. Dies führt aber nicht dazu, daß sie ihre religiöse Ebene verläßt; vielmehr integriert sie die sozialistische Theorie Baustein um Baustein ihrem religiösen Weltbild und verändert damit den Charakter ihrer Religiosität ebenso wie den des Wissenschaftlichen Sozialismus.

Deutet sie zunächst noch alle ihr zugänglichen Phänomene beharrlich vom christlichen Grundmuster her - in den

Revolutionären sieht sie Märtyrer, "Gerechte"⁶⁹⁾; niemand anders als Gott kann deren Arbeit lohnen; sie verstehen ihren Glauben selbst nicht⁷⁰⁾ usw. - also unter dem Aspekt christlicher Nächstenliebe und Opferbereitschaft, so weicht dieses Deutungsmuster allmählich einem profaneren, dafür aber umfassenderen und allgemeineren.

Diese Ausweitung und Verallgemeinerung des Begriffs der christlichen Nächstenliebe geht parallel zur Erweiterung des Muttergefühls der Nilovna.

Hat sie schon bald nach den ersten Kontakten mit den Revolutionären den Kleinrussen in ihr Haus aufgenommen und damit begonnen, den Bereich ihrer mütterlichen Liebe zu erweitern, so ist es auch gerade Nachodka, der sie auf ihre große Liebesfähigkeit hinweist und damit auf ihre spätere integrative Bestimmung (die Synthese herzustellen):

Alle lieben, was ihnen nahesteht, aber einem großen Herzen steht auch das Ferne nahe! Sie vermögen viel. Ihr mütterliches Gefühl ist groß⁷¹⁾!

Die Mutter muß dies bestätigen; seit sie begonnen hat, selbst in der revolutionären Arbeit aktiv zu werden, ist für sie das "ganze Leben ... anders geworden, und die Angst auch, ich ängstige mich jetzt um alle"⁷²⁾. Gleichzeitig glaubt sie auch, den Grundgedanken der sozialistischen Lehre begriffen zu haben:

"Solange es Reiche gibt, wird das Volk niemals etwas erlangen, weder Wahrheit noch Freude, nichts"⁷³⁾!

Nachodka, der selbst den 'religiösen' Gehalt des Sozialismus praktiziert, wird schließlich zum eigentlichen Lehrer

der Mutter. Er begegnet ihr zunächst auf der ihr ureigensten Ebene (Religion, Emotion) und kann sie so auch langsam auf die andere Ebene führen, auf die der Vernunft. Dies findet seinen symbolischen Ausdruck in der Hilfestellung, die der Kleinrusse der Mutter gibt, als sie wieder zu lesen beginnt.

Nachdem sie emotional und praktisch bereits auf der Seite der Revolution steht, artikuliert sie auch das Bedürfnis, den "neuen Glauben" rational zu erfassen⁷⁴⁾. Damit verliert die Religion die Trostfunktion, die sie früher für die Mutter hatte. ("Aber worauf soll ich alte Frau mich denn stützen, wenn ihr mir den Herrgott nehmt?"⁷⁵⁾

Der abstrakte, fern wohnende Gott macht dem 'irdischeren' Christus Platz und findet bereits eine kollektive Umdeutung:

Aber in den Augen der Mutter hatten alle (Revolutionäre) etwas gleich Hartnäckiges, Zuversichtliches, und obwohl jeder sein eigenes Gesicht hatte, flossen für sie alle diese Gesichter zusammen: in ein einziges, hageres, ruhig entschlossenes, helles Gesicht mit tiefem, freundlichem und strengem Blick der dunklen Augen, wie der Blick Christi war auf dem Weg nach Emmaus⁷⁶⁾.

Die Mutter greift nun also selbst Pavels Symbol für seine Wahrheit auf und integriert es ihrer Religiosität, die nun allerdings vom 'Himmel' auf die 'Erde' zurückgekehrt ist.

Dabei erfährt die Wahrheit Pavels eine Umdeutung und wird um das religiöse Element erweitert, das zur Tradition des Pravda-begriffes gehört⁷⁷⁾.

Mit dem Bewußtwerdungsprozeß der Mutter gekoppelt ist die Entwicklung ihres Bewußtseins von der Rolle, die sie als Person im Kreis der Revolutionäre spielt. Im Gegensatz zu früher sieht sie jetzt,

daß viele ihrer bedurften, und das war ihr neu und angenehm und ließ sie den Kopf hoch tragen⁷⁸⁾.

Sie erlebt genau das, wovon Gor'kij im Enquêtes-Text spricht, daß nämlich der Mensch Stolz entwickelt, sobald er seiner Bedeutung in der Geschichte gewahr wird.

Bei der Mai-Demonstration, dem 'Palmsonntag' der revolutionären Arbeiter, auf dem Höhepunkt (zugleich Ende) des ersten Romanteils ist die Bewußtwerdung, vor allem aber die Identifikation der Nilovna mit der Sache der Sozialisten bereits so weit gediehen, daß sie selbst etwas von ihrem neuen Glauben nach außen tragen kann. In einer visionären Predigt nach dem Scheitern der Demonstration stellt sie die Revolutionäre als die neuen Erlöser⁷⁹⁾ und deren Lebensweg als Passion dar:

"Da gehen unsre Kinder, unser Blut, sie gehen in die Welt, die Wahrheit zu suchen, für alle! Für euch alle, für eure Kleinen haben sie das schwere Kreuz auf sich genommen... bessere Tage suchen sie. Sie wollen ein anderes Leben, in Wahrheit und Gerechtigkeit... sie wollen das Gute für alle"⁸⁰⁾!

Die Reaktionen der Zuhörer lassen auf die religiöse Kraft dieser ersten öffentlichen Rede der Mutter schließen: "Aus ihr spricht Gott"⁸¹⁾!

An diesem Punkt der Romanhandlung ist die Umwandlung der Mutter von ihrer traditionell passiven Religiosität zur neuen aktiven sozialistischen im Wesentlichen vollzogen.

Sie hat den fernen Gott gegen den nahen Christus eingetauscht und 'erkannt', daß dieser neue Gott das Produkt der kollektiven Arbeit für den Sozialismus (die "Wahrheit") ist, daß er erst durch die revolutionäre Tätigkeit geschaffen wird. Mit anderen Worten, ihr vormals christlicher Glaube hat eine Wandlung und Umdeutung im Sinne des Gotterbauertums Gor'kijs und Lunačarskijs erfahren, wenn sie jetzt sagt:

"Es ist ein heiliges Werk ... Bedenken Sie, es gäbe ja auch Christus nicht, wenn die Menschen nicht seinetwegen in den Tod gegangen wären"⁸²⁾.

Zwar hat Pelageja Nilovna noch nicht den vollen Bewußtseinsstand eines Revolutionärs erreicht, jedoch hat sie den Durchbruch aus der bloß unbewußten Emotionalität und Religiosität zur Vernunft gefunden, dabei ihr religiöses Wesen aber nicht aufgegeben, sondern mit der Vernunft zur Synthese gebracht. Dies dokumentiert ihr Traum in der Nacht nach der Mai-Demonstration⁸³⁾, der zugleich den zweiten Teil des Romans einleitet.

Dieser zweite Teil bringt für die Person der Mutter keine qualitativ neue Entwicklung; vielmehr läßt er den gott-erbauerischen Keim, der am Ende des ersten aufgebrochen ist, zur vollen Entfaltung gelangen.

Nach ihrer Umsiedlung in die Stadt beginnt die Nilovna, ihre Gefühls- und Verstandeswelt zu erweitern; über die Musik Sofjas bekommt sie den ersten Kontakt zur Kunst und Kultur. Im Zuge dieser Bewußtseinserziehung reflektiert sie immer mehr ihr eigenes Leben und versucht es rückschauend aufzuarbeiten. Dabei stellt sich ihr noch einmal das 'Konovalov-Problem', mit dem Gor'kijs Suche nach der Synthese von Gefühl und Vernunft ihre Richtung gefunden hatte:

"Wir Menschen des dunklen Lebens fühlen alles, aber es wird uns schwer, uns auszudrücken, wir schämen uns, daß wir etwas verstehen, es aber nicht ausdrücken können. ..." ⁸⁴⁾

Dieses Konovalov-Stadium hat die Mutter nun überwunden, "weil ich angefangen habe zu begreifen, weil ich vergleichen kann" ⁸⁵⁾.

Im Verlauf der Weiterentwicklung der Nilovna auf dem schon eingeschlagenen Weg verändert sich auch ihre Religiosität nun endgültig und bewußt zur neuen Religion. Am Morgen nach der Mai-Demonstration (und nach dem programmatischen Traum) steht sie zum ersten Mal ohne das gewohnte Gebet auf. In der Stadt, wo ihr revolutionäres Bewußtsein und ihre Aktivitäten immer mehr zunehmen, nimmt ihre Fähigkeit, im traditionellen Sinne zu beten, ständig ab ⁸⁶⁾. - Dafür denkt sie mehr und mehr über

Christus und die Menschen nach, die zwar seinen Namen nicht erwähnten, (...) aber, wie ihr schien, doch nach seinen Geboten lebten, und gleich ihm die Erde für das Reich aller Armen hielten und daher alle Reichtümer der Erde gleichmäßig unter die Menschen verteilen wollten. (...), dieser Gedanken wuchs und nahm das helle Antlitz eines Gebetes an, das über die dunkle Welt, das ganze Leben und alle Menschen gleichmäßiges Licht ergoß ⁸⁷⁾.

Im zweiten Teil des Romans wird die Nilovna allmählich zur Symbolfigur stilisiert, gleichzeitig stilisiert sie selbst ihren Sohn Pavel zum Symbol für ihren neuen Glauben. In den Augen seiner Mutter gerät er zum Märtyrer für Gottes Wahrheit und zum "Märchenhelden" ⁸⁹⁾. Er erfüllt damit für sie die Funktion des Ideals, von dem in den früheren Kapiteln immer wieder die Rede war:

Sie sprach (von Pavel), und das stolze Gefühl in ihrer Brust schwoll immer höher, es verlangte nach Worten für das Heldenbild, das es schuf, preßte ihr die Kehle zusammen. Sie brauchte unbedingt ein helles, sinnvolles Gegengewicht für all das Düstere, das sie an diesem Tage gesehen hatte und das ihren Kopf beschwerte mit sinnlosem Entsetzen, mit schamloser Grausamkeit. Ganz unbewußt gab sie diesem Bedürfnis ihrer gesunden Seele nach und trug alles Helle und Reine, das sie gesehen hatte, zu einem Feuer zusammen, das sie mit seiner reinen Flamme blendete⁹⁰⁾.

Mit ihrer endgültigen Reifung zur Revolutionärin entwickelt die Mutter auch jene visionäre Kraft, mit der Nachodka ihr den Traum von der neuen Gesellschaft nahegebracht hatte. In ihrer Vision bei einem Gespräch mit Nikolaj wird noch einmal das Hauptmotiv aus dem Poem "Čelovek": der "Mensch" mit großem Buchstaben aufgegriffen, der jetzt allerdings Inhalt und Konkretisierung in der proletarischen Bewegung gefunden hat:

Warmer Schatten hüllte die Frau freundlich ein, erwärmte ihr Herz mit dem Gefühl der Liebe zu den unbekanntem Menschen, und diese flossen in ihrer Vorstellung sämtlich zu einem einzigen gewaltigen Menschen von unerschöpflicher, heldenmütiger Kraft zusammen. Er schreitet langsam, aber unermüdlich über die Erde, reinigt sie mit arbeitsfrohen Händen vom tausendjährigen Schimmel der Lüge und zeigt den Augen der Menschen die einfache und klare Wahrheit des Lebens⁹¹⁾.

Dieses Bild gewinnt für die Mutter religiöse Bedeutung; es weckt in ihr "ein Gefühl, mit welchem sie früher vor dem Heiligenbild niederkniete"⁹²⁾, um einen guten Tag abzuschließen.

Der zweite Höhepunkt des Romans, Pavels Gerichtsrede, markiert den Abschluß der 'intellektuellen' Entwicklung der Nilovna. Hatte sie früher immer nur bruchstückhafte Teile seiner "Wahrheit" begriffen oder eher erfüllt, so versteht sie jetzt den ganzen Argumentationszusammenhang der Sozialisten. Dieser Eindruck wird jedenfalls suggeriert durch die vollständige Wiedergabe der Gerichtsrede, während bis dahin aufgrund der perspektivischen Konstruktion des Romans immer nur soviel Theorie zur Sprache kommt, wie die Mutter verstehen kann, das heißt sehr wenig.

Diese intellektuelle Reifung der Nilovna zur bewußten Revolutionärin ist vor allem im Dienste einer Stilisierung der Mutter zum "Ideal"⁹³⁾ zu sehen und kann weniger im Sinne einer psychologisch glaubwürdigen Veränderung verstanden werden. Immerhin sagt sie jetzt, nach der Gerichtsverhandlung, von den Revolutionären, daß sie "Wege der Wahrheit und Vernunft gehen"⁹⁴⁾. Dennoch ist es wohl mehr das praktische Beispiel ihres Sohnes und seiner Freunde, das sie an den religiösen Gehalt, der diese Lehre und das aus ihr resultierende Verhalten trägt, glauben läßt. So weckt die Verurteilung der Arbeiter durch das Gericht in der Mutter nicht mehr Angst, sondern religiöse Begeisterung, die sie das Werk des Sohnes fortsetzen läßt. Letzteres hat nun allerdings in der Aneignung durch die Mutter eine neue Qualität bekommen:

"Das ist ja, als würde den Menschen ein neuer Gott geboren! Alles - für alle, alle - für alles.
So verstehe ich euch alle. Ihr seid wahrhaft alle Genossen, alle eines Geschlechts, alle seid ihr Kinder einer Mutter - der Wahrheit"⁹⁵⁾.

Damit ist die Stilisierung der Mutter zum Symbol für die neue Religion abgeschlossen. Die Wahrheit, von der sie jetzt spricht, ist nicht mehr nur die Wahrheit Pavels,

welche für eine vernünftig organisierte und damit gerechte Gesellschaft stand; es ist dies auch die Wahrheit als Liebe zu den Menschen, welche im religiös-emotionalen Bereich verankert ist⁹⁶⁾.

An dieser soeben zitierten Stelle fallen die beiden Symbole: "pravda" und "Mutter" in eins und besiegeln so die Synthese von Emotion und Vernunft im neuen Glauben.

e) Zusammenfassung

Wir kommen damit zu dem Ergebnis, daß der später zum Prototyp des Sozialistischen Realismus avancierte Roman "Die Mutter" eine Ausführung des Themas 'Bogostroitel'stvo' darstellt. Die Entwicklung der Mutter "von einem bloß passiven Glauben zu einer aktiven Religiosität"⁹⁷⁾ ist nichts anderes, als die narrative Entsprechung des religionsphilosophischen Gedankengangs Lunačarskijs und die Ausführung dessen, was Gor'kij in seiner Antwort auf die Umfrage des Mecure de France als das "religiöse Gefühl" bezeichnet hat.

Für dieses steht zunächst der Kleinrusse Nachodka, dessen sozialistische revolutionäre Praxis ganz von jenem "religiösen Gefühl" getragen ist, das dem neuen Glauben entspringt. Dessen emotionales und antizipatorisches Element repräsentiert Nachodka, er macht jedoch im Verlauf der Romanhandlung keinerlei Entwicklung durch.

Das gleiche gilt für Pavel, der - abgesehen von seiner 'Entwicklung' zum Revolutionär - keinerlei qualitative Entwicklung mehr erfährt. Seine "pravda", die für die Mutter zum Symbol des neuen Glaubens wird, steht zunächst für dessen rationale Seite und ermangelt noch des antizipatorischen Elements; sie wird aber im Zuge ihrer Aneignung durch die Nilovna erweitert und umfaßt am Ende die

beiden Zentren Gefühl und Vernunft. Verkörpert wird diese neue pravda durch den "neuen Gott" - Christus, der das kollektive Produkt der revolutionär tätigen Sozialisten ist⁹⁸⁾.

So entspricht die Wandlung von Pavels "pravda"-Begriff der Veränderung, die die rein rationale Lehre des wissenschaftlichen Sozialismus durch Lunačarskij erfährt: Die Beschränkung dieser Lehre auf die Ratio erweist sich als Mangel und macht es notwendig, die Frage nach dem "Wesen der Religion", bzw. die nach dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen, noch einmal zu stellen, von Marx noch einmal zu Feuerbach zurückzukehren, um dem wertenden Subjekt wieder zu seinem Recht zu verhelfen, den Monismus der Vernunft durch die Synthese mit dem Gefühl zu brechen. Dieser in Sachen Religionskritik und Emotionalität revidierte Marxismus kommt an der Person der Nilovna zur Darstellung.

Verfolgt man die einzelnen Stadien der Religiosität der Mutter, so wird dies deutlich: Zu Beginn des Romans steht sie für jene Art Religion, die von Marx als falsches Bewußtsein, als "Opium des Volkes" entlarvt wird. Hier hat Gott die Funktion, über die schlechte Wirklichkeit hinwegzuträsten⁹⁹⁾.

Auf die Religionskritik Pavels reagiert die Nilovna zunächst verstört, eignet sich aber nach und nach, vor allem unter dem Einfluß Rybins und Nachodkas den religionskritischen Standpunkt der Marxisten an - ohne allerdings ihren eigenen religiösen Boden zu verlassen. Der endgültige Verlust ihrer kirchlichen Bindung wird signalisiert durch den vorübergehenden Abbruch ihres Gebetslebens¹⁰⁰⁾; jedoch wird das so entstandene Vakuum sehr schnell aufgefüllt durch die Entfaltung des gotterbauerischen Keims¹⁰¹⁾ und durch neue, der revolutionären Wirklichkeit zugewandte Gebete¹⁰²⁾.

Am Ende ihrer Entwicklung steht die von Gor'kij und Lunačarskij von ihren je verschiedenen Ausgangspunkten her angestrebte Synthese von Emotion und Vernunft, die für Gor'kij eine Aufhebung der Emotion in der Vernunft ist und Basis der neuen aktiven Religion¹⁰³⁾.

Die idealisierende Form, in der dies alles dargestellt wird: die Veränderung der Nilovna; die soziale Praxis der Revolutionäre, welche eine nachrevolutionäre Praxis bereits antizipiert - diese Idealisierung deckt den didaktischen Charakter des Romans auf¹⁰⁴⁾. Es geht Gor'kij darum, gerade solch ein Ideal zu schaffen, wie es die Mutter gegen die schlechte Realität setzt (Pavel als Märchenheld) und wie es in den früheren Werken Gor'kijs immer wieder von der Literatur gefordert wurde anstelle der tödlichen kleinen Wahrheiten¹⁰⁵⁾. Die Rezeption des Romans in der Arbeiterwelt scheint das Gelingen gerade dieser Absicht zu bestätigen¹⁰⁶⁾.

Gor'kijs eigene Biographie zeigt jedoch auch eine Gefahr, die im utopischen Charakter dieses Ideals angelegt ist: Seine 1917 bis 1918 in der Tageszeitung "Novaja žizn'" veröffentlichte Artikelserie ("Unzeitgemäße Gedanken"¹⁰⁷⁾) dokumentiert eindringlich seine Schwierigkeiten mit der revolutionären Wirklichkeit und seine Enttäuschung über deren wahres Gesicht.

Mit der didaktischen Ausrichtung des Romans eng verbunden ist ein weiterer Aspekt, auf den im Zusammenhang mit der Figur des Bauern und Narodniks Rybin verwiesen wurde.

Gor'kij verwendet in diesem Roman auffallend häufig Elemente aus dem traditionellen religiösen Bereich. Sprachlich zeigt sich dies vor allem in den Reden Nachodkas, die Merkmale einer liturgischen Sprechweise tragen¹⁰⁸⁾.

Die Handlung selbst ist von biblischen Motiven durchzogen und orientiert sich in groben Zügen an der Geschichte der Evangelien. So erinnert das Verhältnis zwischen Pavel und seiner Mutter sehr oft an das zwischen Jesus und Maria. (Sie ringt sich zu der Bereitschaft durch, das 'Erlösungsopfer' ihres Sohnes zu akzeptieren¹⁰⁹⁾; sie ordnet ihre mütterlichen Bedürfnisse der Aufgabe ihres Sohnes unter¹¹⁰⁾; sie folgt dem Sohn auf dessen Weg nach).

Die "Prozession" der Arbeiter am 1. Mai ist entsprechend dem Einzug nach Jerusalem (Palmsonntag) inszeniert; zum ersten Mal offenbaren sich Pavel und seine Freunde als der neue proletarische Messias. Gleichzeitig wird der Weg der Revolutionäre immer wieder als Leidensweg des Erlösers dargestellt.

Die Gerichtsszene schließlich, in der Pavel zum eigentlichen Richter (und dennoch verurteilt) wird, hat ihr literarisches Pendant nicht nur in den Gerichtsszenen von Tolstoj's "Auferstehung" und Stendhals "Le rouge et le noir", sondern auch und vor allem (für die Rezipienten) am Beginn der Passionsgeschichte, wo Jesus vor dem Hohen Rat steht (Mt 26, 57-66 par). Durch sein Schweigen demonstriert Jesus, daß er dieses Gericht nicht anerkennt, und wenn er schließlich ankündigt: "Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen, sitzend zur Rechten der Kraft und kommend auf den Wolken des Himmels." - so beansprucht er damit für sich die Rolle des wahren Richters (Vergleiche Pavel in der Perspektive der Mutter).

Ein weiteres offensichtlich bewußt aufgegriffenes neutestamentliches Motiv bietet die Szene¹¹¹⁾, wo der Bauer Ignat die Nachricht Rybins für die Mutter überbringt: Die vermeintlichen "Herren" (Städter) waschen ihm, dem Bauern die Füße; aber "in dieser Sache gibt es keine Herren, alle sind Genossen"¹¹²⁾. Ebenso wenig wie die Jünger

Jesu bei der Fußwaschung, kann Ignat diese neue Wirklichkeit begreifen: "Dort haut man mich in die Fresse, hier wäscht man mir die Füße"¹¹³⁾! (Jh 13, 1-15)

Diese Methode, biblische und liturgische Motive zu verwenden, die das Volk kennt, und sie mit einem anderen Kontext zu versehen, das heißt, eine neue soziale Lehre in einer Sprache zu verkünden, die das einfache Volk versteht, setzt eine Tradition des Narodničestvo fort, für welche vor allem der Schriftsteller und Revolutionär Bervi-Flerovskij steht, in den siebziger Jahren Lehrer der revolutionären Jugend, besonders der Dolgušincy und Čajkovcy¹¹⁴⁾.

2. "Ispoved'"

... Während all dieser Zeit bedrängte mich neben den Gedanken und Beobachtungen, von denen ich schon sprach, ein quälendes Gefühl. Ich kann dieses Gefühl nicht anders nennen als ein Suchen nach Gott.

115)

L.N. Tolstoj, Beichte

Die Rezeption der Romanerzählung "Ispoved'" (Eine Beichte), veröffentlicht 1908, bereitete und bereitet der Kritik erhebliche Schwierigkeiten. Sie wird meist als der literarische Kulminationspunkt von Gor'kijs religiöser Phase - bzw. in der sowjetischen Wissenschaft zusammen mit dem Aufsatz "Razrušenje ličnosti" als Gipfel seiner religiösen und philosophischen Abirrungen angesehen. Auf sowjetischer Seite ist nach wie vor das von Lenin dominierte Rezeptionsmuster gültig, welches die religiöse Thematik dieses Romans dem Einfluß Lunačarskijs und Bogdanovs zuschreibt, mit denen Gor'kij während der Niederschrift auf Capri zusammenlebte¹¹⁶⁾.

Es hat sich jedoch gezeigt, daß in Gor'kijs Schaffen die 'religiöse Frage' keineswegs erst 1908/09 gestellt wird, sondern schon früher, und daß sie bereits im Roman "Mat'" ihre Antwort im Sinne des Gotterbauertums gefunden hat. Zu fragen ist also, ob mit diesem Roman Gor'kijs religiöse Thematik eine qualitativ neue Wendung nimmt - was dann durchaus die Frage nach dem Einfluß Lunačarskijs und Bogdanovs, bzw. dessen Relevanz für Gor'kijs Ausprägung des Bogostroitel'stvo, nach sich ziehen würde; oder ob "Ispoved'" nichts anderes als die intensivierete Erkundung schon gewonnenen Terrains darstellt.

Der Titel der Erzählung, die dem Typus des 'Sucherromans' zuzuordnen ist, greift bewußt ein literarisches Vor- und Gegenbild auf:

Seiner in den Jahren 1879 bis 1881 entstandenen Bekenntnisschrift über das eigene "Suchen nach Gott" hat L.N. Tolstoj ebenfalls den Titel "Ispoved'" gegeben. Die Lösung für seine religiöse Frage glaubt Tolstoj nach langem Umherirren in verschiedenen philosophischen Systemen im Glauben an eine "sittliche Vervollkommnung"¹¹⁷⁾, im Glauben des "einfachen arbeitenden Volkes, des Volkes, welches das Leben schafft"¹¹⁸⁾, gefunden zu haben:

Der Mensch hat im Leben die Aufgabe, seine Seele zu retten; will er seine Seele retten, muß er gottgefällig leben, und um gottgefällig leben zu können, muß man allen Lebensfreuden entsagen, sich mühen, sich in sein Schicksal fügen, dulden und barmherzig sein¹¹⁹⁾.

Gor'kij hatte zwar im Februar 1900 an Tolstoj geschrieben:

Gott ... begreife ich als das unbändige Streben nach Vervollkommnung, nach Wahrheit und Gerechtigkeit¹²⁰⁾;

er sah jedoch den Weg zu dieser Vervollkommnung niemals in der passiven Haltung des Sich-Fügens und Duldens. Gerade in der Wirksamkeit der Tolstojschen Lehre, sich dem Bösen nicht mit Gewalt zu widersetzen, sah Gor'kij eine der größten Gefahren seiner Zeit, da sie, wie er glaubte, der von ihm attackierten Mentalität des meščanstvo das Wort redete.

Wie gezeigt wurde, ist Gor'kij's Bogostroitel'stvo als eine Religion der Aktivität eben im Kontext seines Kampfes gegen die Passivität und den Pessimismus des meščanstvo und damit auch im Rahmen seiner Frontstellung gegen die Lehren Tolstoj's (und Dostoevskij's) zu verstehen.

Wenn also Gor'kij mit dem Titel seiner Romanerzählung die Tolstoijschen Bekenntnisse zitiert¹²¹⁾, so muß diese wohl auch als eine Erwiderung an Tolstoj gelesen werden. Der passiven und damit fortschrittsfeindlichen religiösen Lehre Tolstojs wird Gor'kijs Religion der Aktivität und des Glaubens an den unbegrenzten Fortschritt gegenüberzutreten, wie wir sie in ihrer Grundaussprägung aus dem Text von 1907 (Mercure de France) kennen. Dies soll gezeigt werden.

a) Matvej: Vom Gott-Suchen zum Gott-Bauen

Während Gor'kij in der "Mutter" die innere Umwandlung eines Individuums von der alten, kirchlich gebundenen und damit 'falschen' Religion zur neuen Religiosität in der Mitarbeit am Aufbau des Sozialismus (stroit' boga - stroit' socializm) gezeichnet hat, stellt er in der "Beichte" diese Entwicklung prononcierter in der Form eines Entwicklungs- (Sucher-)romans dar: Die Stationen, die der Held durchwandert, sind Stufen seiner geistigen Reifung.

In einem Brief an seine Frau von 1908 schreibt Gor'kij:

In meinem neuen Roman habe ich mich bemüht, den Weg zur Verschmelzung mit dem Ganzen zu beleuchten - das Glück und die Quelle höchster Genüsse des Geistes liegen eben in diesem Verschmelzen und nirgendwo anders. Jede Persönlichkeit muß - wenn sie ein geistig gesundes Individuum ist - zur Welt streben, nicht aber von ihr weg, das ist die These meines Romans¹²²⁾.

In den zwanziger oder dreißiger Jahren präzisiert Gor'kij - wohl in der Absicht, Vorwürfe wegen religiösen Abirrens abzuwehren:

Ich bin Atheist. In der "Beichte" meinte ich zeigen zu müssen, auf welchen Wegen ein Mensch von Individualismus zu einer kollektivistischen Weltauffassung gelangen kann... Der Held der "Beichte" versteht unter "Gottbildnertum" eine Organisation des Volkslebens im Geiste des Kollektivismus, im Geiste der Vereinigung aller für ein Ziel - die Befreiung des Menschen von innerer und äußerer Sklaverei¹²³⁾.

In der Tat nimmt schon äußerlich der Held Matvej seinen Weg von der totalen Vereinzelung - versinnbildlicht in seiner Ausgangssituation als Findelkind - zur positiven Aufhebung seiner Individualität im "Volk" - symbolisiert durch sein Einswerden mit der Masse während des "Wunders" am Ende des Romans.

Die Stationen, die Matvej durchläuft, ergeben ein Panorama des religiösen Lebens in Rußland und zugleich dessen bittere Kritik. Immer wieder muß der Held zu dem Ergebnis kommen, daß es 'so nicht das Richtige' sei.

Zu Beginn seines geistigen Lebens finden wir ihn noch eingebunden in eine Form und Praxis echter und fröhlicher naiver Volksfrömmigkeit. Bei Larion und Savelka lernt Matvej den "ganzen unermesslichen Gott"¹²⁴⁾ kennen; den Gott, der "in den Menschen wohnt"¹²⁵⁾, von Kirche und Staat aber ermordet wird. Larion und Savelka haben ihre eigene Religiosität außerhalb der Institutionen, dafür in enger Verbindung - wenn auch unreflektiert - mit dem Volk. Diese Einbindung religiösen Verhaltens ins Volk findet ihren Ausdruck unter anderem im Gesang der beiden. Das Singen von Volksliedern nimmt hier die Qualität des Vollzugs einer sakralen Handlung an¹²⁶⁾.

Larion führt Matvej in die Welt seines Glaubens ein; er unterweist ihn nicht in der Lehre vom institutionalisierten Gott, den Staat und Kirche sich nutzbar machen (vgl.

die Geschichte mit der Ikone im Brunnen), sondern "am schönsten erzählte Larion von Christus", von dessen "unaussprechlicher Liebe zum Volk"¹²⁷⁾. In Larions Antwort auf Matvejs Frage, ob Christus denn bald wiederkomme, ist dessen zukünftiger Weg vorgezeichnet: "Schon bald. Es heißt, die Menschen suchen ihn erneut"¹²⁸⁾.

Mit dem Tode Larions verliert Matvej seine Basis echter Volksfrömmigkeit, welche zugleich das soziale Element der Gemeinschaft (später Kollektiv) beinhaltet. Er wird von nun an suchen, was er bis jetzt in naiv-unbewußter Form besaß .

"Ich begann Gott zu lieben"¹²⁹⁾! - Diese Liebe zu Gott wird zu einer Suche; denn Matvej kann seinen Glauben an einen guten allmächtigen, über allem thronenden Gott nicht mit der bösen Realität in Einklang bringen. Das Verlangen, die alte Theodizee-Frage für sich zu lösen, treibt ihn von einer kirchlichen Institution zur anderen. Er muß jedoch erkennen, daß der in den Kirchen und Klöstern verwaltete Gott tot ist.

Erst nachdem er alle Formen kirchlicher und traditioneller Frömmigkeit erprobt und als nicht tragfähig und falsch abgelegt hat, ist der Held offen für die neue, wahre Religion.

Der Pilger und ehemalige Pope Iona-Iegudiil zeigt Matvej, daß seine Suche nach Gott in die falsche Richtung geht. Gott ist nicht irgendwo jenseits der Menschenwelt zu finden, sondern im Gegenteil: Es ist das Volk, der "ewige Gottbildner"¹³⁰⁾, das aus seiner kollektiven Kraft heraus immer wieder seinen Gott schafft. Der Weg zum wahren Gott ist also identisch mit dem Weg zum Volk.

Durch Iegudiil wird Matvej der Weg zurück zu seiner anfänglichen unbewußt-religiösen Erfahrung wiedereröffnet

(er erinnert ihn an Savelka¹³¹), und viele der Reden Ionas scheinen ihm längst bekannt); zugleich wird er für die neue Lehre empfänglich.

Iona schickt Matvej zu Freunden in eine Fabrik. Dort sieht er bei den revolutionären Arbeitern die neue Religion wachsen, die nicht eine Religion des Individuums ist, sondern eine des Volkes, der "gesamten geistigen Kraft der Erde"¹³²). Von dem jungen Lehrer und Revolutionär Michajla lernt Matvej, daß diese neue Religion eine Religion der Tat ist: "Wahrer Glaube ist ... zwangsläufig eine Quelle des Handelns"¹³³).

Mit dem Ende des Aufenthalts bei den Arbeitern ist Matvejs Unterweisung im neuen Glauben abgeschlossen. Er kennt jetzt die Lehre und kann sie anderen vermitteln; jedoch ist er noch nicht vollgültiges Mitglied der Glaubensgemeinschaft "Volk".

So stellt das Heilungswunder am Ende des Romans den nunmehr berechtigten "Glauben (des Volkes) an seine Macht, Wunder zu vollbringen"¹³⁴), unter augenfälligen Beweis und bedeutet zugleich - was für die Entwicklung des Helden m.E. wichtiger ist - die endgültige rituelle Aufnahme des Individuums Matvej in das Kollektiv "Volk"¹³⁵). Von jetzt an fühlt sich Matvej "für immer untrennbar mit dem Volk, dem Beherrscher und Wundertäter der Erde, verbunden"¹³⁶).

b) Die Elemente der Religion des Gott-Bauens

1. Vom Individuum zum Kollektiv: "Volk"

Der Lebensweg Matvejs, von dem die Romanhandlung bestimmt wird, thematisiert eines der zentralen Elemente von Gor'kij's

Bogostroitel'stvo. Es geht um die Kollektivität, die zwar ursprünglich Bestandteil einer jeden Religion, meist aber zu einem schlechten Individualismus verkommen ist und erst in der neuen Sozialistischen Religion zum Eckpfeiler wird.

Gor'kijs Kritik am (kleinbürgerlichen) Individualismus (meščanstvo) ist gekoppelt mit seiner Kritik an der traditionellen Religion¹³⁷⁾; diese wird von Matvej in ihren verschiedenen Ausprägungen erprobt und entlarvt sich immer neu als der himmlische Ausdruck der irdischen Vereinzelung der Menschen. Matvej erfährt dies an seinem eigenen Schicksal: Sein Weg zu Gott, dem Gott der alten Religion, führt ihn in die völlige Vereinzelung, "weit von den Menschen fort"¹³⁸⁾. Aber auch allgemein gilt dies: Der vermeintlich "lichte Gott" wohnt weitab von den Menschen, und diese fristen jeder für sich ein "hartes und tristes Dasein"¹³⁹⁾.

Der Vereinzelung der Menschen entspricht die Zerlegung Gottes in "lauter einzelne Teile"¹⁴⁰⁾; jeder Vertreter der traditionellen Religion, dem Matvej begegnet, verehrt den 'Gott', der ihm selbst am nützlichsten ist. Die Auflösung Gottes in seine Bestandteile bedeutet letztlich dessen totale Abwesenheit: "Die Menschen haben keinen Gott, solange sie jeder für sich und in Feindschaft leben"¹⁴¹⁾.

In der materialistischen Sprache des Lehrers Michajla lautet derselbe Tatbestand: Gott ist tot aufgrund der Teilung der Gesellschaft in Herren und Sklaven¹⁴²⁾.

Matvej erfährt den Unterschied zwischen der alten individualistischen und der neuen kollektivistischen Religion in der Veränderung seines Gebetslebens:

Ich erinnere mich meiner einstigen Vereinigungen mit Gott in meinen Gebeten. War das schön gewesen, wenn

ich aus dem eigenen Bewußtsein verschwand und aufhörte zu sein! Beim Einswerden mit den Menschen aber entfernte ich mich nicht von mir, sondern wuchs gleichsam, erhob mich über mich selbst, und die Kraft meines Geistes nahm um ein Vielfaches zu¹⁴³⁾.

Das "Einswerden mit den Menschen" ist das Kennzeichen der neuen Religion. Deren Träger sind nicht Einzelne, sondern das Volk, "die gesamte geistige Kraft der Erde", die "alles geschaffen" hat¹⁴⁴⁾.

Auch 'Gott' ist nichts anderes als das Produkt aus der Sammlung und Konzentration seines Willens: "Der Gottschöpfer - das ist das Volk"¹⁴⁵⁾. Das Volk ist der "wahre Tempel des lebendigen Gottes"¹⁴⁶⁾. Für den Lehrer und Revolutionär Michajla ist der ungeteilte Gott der neuen Religion Symbol des "Gemeinsamen in allen Menschen", für die "wunderwirkende Kraft", die dem Volke innewohnt¹⁴⁷⁾.

Im Gegensatz zur alten Religion gibt es im "neuen Glauben" keine "Einsiedler", vielmehr führt er zu den Menschen hin: "mitten in die Welt hinein"¹⁴⁸⁾.

Matvej leidet an dem zerstückelten Gott der alten Religion, sein Weg ist ein Passionsweg, der ihn - nun bewußt - zu seinen unbewußten Anfängen zurückführt: Seine endgültige Heilung von der "Gotteskrankheit"¹⁴⁹⁾ erfährt er durch ein Volkslied, durch ein Produkt des kollektiven Schaffens des Volkes¹⁵⁰⁾:

Oft schon hatte ich Räuberlieder gehört, aber nie gewußt, aus wessen Worten sie gebildet waren, wessen Seele in ihnen lebte; doch diesmal erkannte ich es. Wie mit tausend Zungen sprach das Volk aus alten Zeiten durch das Lied zu mir:

"Ich vergeb dir, o Mensch, die große Sünde wider mich für einen auch noch so kleinen Dienst"¹⁵¹⁾.

Damit ist Matvej wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt, den er allerdings jetzt als richtig erkannt hat: Bei Larion und Savelka hatte er unbewußt genau jene Religiosität erlebt, die, abseits von der institutionalisierten, aus der Verwurzelung im Volk lebt und das kollektive Element bewahrt hat.

Nach Matvejs Heilung hat das Wunder am Ende des Romans lediglich noch die Funktion einer Manifestation und eines Initiationsritus': Es wird zum Taufzeichen für die wunderwirkende Kraft des Kollektivs "Volk" und für die endgültige Aufnahme Matvejs in die große Gemeinschaft: "für immer untrennbar mit dem Volk, dem Beherrscher und Wundertäter der Erde verbunden"¹⁵²⁾.

Der Wandlung Matvejs vom vereinzelt Individuum zum vollwertigen Mitglied des Kollektivs "Volk" entspricht die Wandlung seines Gottesbildes.

2. Von "Gott" zu "Christus"

Kann man die soziale Entwicklung Matvejs mit einer Spiralbewegung vergleichen (vom unbewußten Mitglied eines unbewußten Kollektivs - Larion und Savelka - über die Negation zum bewußten Teil des neuen Kollektivs) so gilt dies in gleicher Weise für die Veränderung seines Gottesbegriffs. Auch hier kehrt er auf einer qualitativ höheren, weil nun auch vernünftigen, Stufe zu seinem Ursprung zurück; noch in der Negation begriffen, stellt der Ich-Erzähler fest: "Nur Larion hatte den ganzen, unermesslichen Gott"¹⁵³⁾.

Es ist allerdings mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, auf einen konzisen Begriff zu bringen, was Gor'kij meint, wenn er 'Gott' sagt - ein eindeutiger Sprachgebrauch ist leider nicht gegeben. Es empfiehlt sich daher, der Bewegung des Romans zu folgen, um zu einer positiven Bestimmung zu kommen.

Auf seiner Suche nach Gott erfährt Matvej die Negation Gottes: Der Gott der Institutionen (Kirche und Staat) ist tot; schon zu Beginn sagt Larion, daß Kirche und Staat Gott "in den Menschen ermorden"¹⁵⁴⁾.

Oder Gott ist abwesend und hat nichts mit der Menschenwelt zu tun:

Der lichte Gott thronte irgendwo fernab in seiner Macht und Herrlichkeit, und die Menschen hausten ebenfalls für sich in einem harten und tristen Dasein¹⁵⁵⁾.

Gott ist nur noch ein Zerrbild seiner selbst¹⁵⁶⁾, so wie die Menschen nur noch Zerrbilder ihrer selbst sind: Durch ihre Erniedrigung erniedrigen sie Gott, denn sie sind nach seinem Bilde geschaffen¹⁵⁷⁾. Dadurch, daß die Menschen in der Vereinzelung, "jeder für sich und in Feindschaft leben"¹⁵⁸⁾, haben sie Gott in "lauter einzelne Teile zerlegt, (...), jeder wie es ihm gerade paßt"¹⁵⁹⁾. Also "haben (sie) keinen Gott"¹⁶⁰⁾.

Schon in der Negation wird deutlich: Die Qualität, die 'Gott' jeweils annimmt, ist abhängig von der Beschaffenheit der sozialen Basis. Das gesellschaftliche 'Sein' bestimmt das 'Bewußtsein', und die Aussagen über Gott sind Aussagen über den Menschen - eine Illustration zu Feuerbach: "Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen"¹⁶¹⁾.

Nachdem Matvej diesen Zusammenhang erkannt hat, durchschaut er das "Gottsuchen" des in Bewegung geratenen Volkes als Suche nach dem falschen Gott; denn es ist in Wahrheit eine Flucht vor dem "wahren Gesicht des Lebens"¹⁶²⁾, welches keinen 'ganzen' Gott hervorbringen kann. Matvej kann allerdings hier, am Ende seiner eigenen Suche nach Gott, noch nicht zu einer positiven Bestimmung gelangen,

er resümiert lediglich: "So ist es nicht das Richtige"¹⁶³⁾. Zur Handlungsanweisung wird diese Bestandsaufnahme erst bei Iegudiil und den Gotterbauern (Michajla): "Gott ist noch nicht geschaffen"¹⁶⁴⁾; was ins Positive gewendet heißt: Gott muß geschaffen werden durch die Veränderung der sozialen Grundlage.

Somit zeigt sich hinter der Religionskritik, der die Entfaltung des religiösen Panoramas durch die Wanderung Matvejs dient, als kritisches und handlungsauslösendes Potential das Bild von einem 'ganzen Gott', der nichts anderes ist als der 'ganze Mensch', bzw. der die Aufforderung bedeutet, diesen ganzen Menschen (wieder-)erstehen zu lassen.

Larion befindet sich also völlig im Einklang mit den Gotterbauern Iegudiil und Michajla, wenn er am Anfang des Romans in einem Streit mit den Bauern über Gott und den Teufel sagt:

"Euer Teufel aber - das ist Armut und Unwissenheit (d.h. das, was dem Bilde vom ganzen Menschen widerspricht, R.S.). Das Gute ist in Wahrheit das Menschliche, denn es ist das Göttliche; euer Böses dagegen ist nicht das Teuflische, sondern das - Viehische"¹⁶⁵⁾.

'Gott' oder das "Göttliche" ist etwas im Menschen, vorausgesetzt, der Mensch ist wirklich Mensch. So wie die Gesellschaft jetzt organisiert ist, wird sein Bild verzerrt und somit Gott "ermordet"¹⁶⁶⁾.

Der Gott der Gottbildner ist nicht mehr die "Krücke"¹⁶⁷⁾, die die Unzulänglichkeit der Menschen auszugleichen hat: Er wird nicht aus der Schwäche heraus geboren, "sondern

aus einem Übermaß an Kraft heraus. Und nicht außerhalb von uns lebt er, Bruder, sondern in uns"¹⁶⁸⁾. Gott ist im Menschen oder Mensch ist Gott; aber nicht der in der Vereinzelung für sich lebende Mensch, sondern - wie in der Negation klar wurde - der in der Gemeinschaft (Kollektiv) aufgehobene Mensch: Aus der sich formierenden Kraft des sich sammelnden arbeitenden Volkes, so Iegudiil, "wird dann licht und schön der allumfassende Gott erstehen"¹⁶⁹⁾. Nicht der einzelne Mensch ist Gott, sonder "die gesamte geistige Kraft der Erde, das Volk"¹⁷⁰⁾. Gott ist ein "Geschöpf des Volksgeistes"¹⁷¹⁾; als Symbol hierfür steht Christus, der erste wahrhaft "volkstümliche Gott"¹⁷²⁾.

Schon bei Larion hatte Matvej Christus als den 'menschlichen' Gott kennengelernt. Von ihm und von seiner "unaussprechlichen Liebe zum Volk" sprach er "am schönsten"¹⁷³⁾. Larions Antwort auf Matvejs Frage, ob Christus bald wiederkommen werde, ist eine Vorausdeutung auf die Wendung, die dessen Suche nach Gott nehmen wird: zurück zu Larions Gott. ("Schon bald. Es heißt, die Menschen suchen ihn erneut"¹⁷⁴⁾.)

In Christus hat sich das Volk etwas bewahrt, das es (als Protest) gegen den institutionalisierten Gott von Kirche und Staat einsetzen kann; dies vergißt auch Matvej nicht auf seiner Wanderung.

Gegen die Theologie des Protopopen, der vor ihm das Bild von Gott als einem gnadenlosen Richter entwirft, der auf der Seite des 'Gesetzes', also des Staates, steht, wendet Matvej ein: "Wo bleibt bei Ihnen Christus"¹⁷⁵⁾?

Der volksnahe Christus ist auch der Gott der Gotterbauer: Christus, so Iegudiil, "steht uns näher (als Gott)"¹⁷⁶⁾; er ist das Produkt der Menschen, denn die "Kraft ihres

Glaubens war es, durch die er zur Gottheit erhoben wurde" ¹⁷⁷⁾ .

Die gegenwärtige Gesellschaft verzerrt das "Wesen der Seele Christi", denn der "lebende Christus" ist gegen die Herrschaft von Menschen über Menschen ¹⁷⁸⁾ . Folglich ist der Tag, an dem die Menschen sich (wieder) der Gleichheit aller bewußt werden und also die Umorganisation der Gesellschaft beginnen, der Tag der "Geburt Christi" ¹⁷⁹⁾ .

Auf verschiedene Weise haben viele Völker versucht, ihrer Wunschvorstellung von Gerechtigkeit in einer Persönlichkeit von Fleisch und Blut Gestalt zu verleihen, einen Herrn zu schaffen, der für alle gleich ist, (...). Und nachdem alle diese Gedanken zu einem Gedanken zusammengefügt waren, erstand aus ihnen ein lebendiger Gott, der teure Sohn des Volkes - Jesus Christus" ¹⁸⁰⁾ !

Schon in "Mat'" war dies zu beobachten: Christus, das Symbol für den volksnahen Gott der Gotterbauer, steht für einen Aspekt des Christentums, der für eine Synthese mit marxistischen Gedanken offen ist; es ist das kritische Element des Protestes gegen die Institutionen Kirche und Staat um einer gerechteren Gesellschaft willen. So gesehen kann man beim Bogostroitel'stvo Gor'kijs tatsächlich von einem Versuch sprechen, Christentum und Marxismus zu versöhnen.

Ist 'Gott' einerseits der Verwendung des Christus-Symbols gemäß das Produkt der Menschen, die ihn "aus einem Bestandteil ihres Denkens geschaffen haben, um die Finsternis ihres Denkens zu erhellen" ¹⁸¹⁾ ; so wird er andererseits auch direkt mit dem Volk identifiziert: Gott ist gleich dem Volk; aber nicht dem real existierenden, sondern dem sich zum Kollektiv organisierenden Volk.

Der neue Gott, das neue Volk, entsteht "aus der Flamme des süßen Bewußtseines der geistigen Verwandtschaft eines jeden mit allen"¹⁸²⁾. Infolgedessen ist die marxistische/proletarische Revolution, deren Ziel es ist, eben diese geistige Verwandtschaft aller zu realisieren in Gestalt einer gerechten Gesellschaft, "Gottes Werk"¹⁸³⁾. Und das "neue Leben" Matvejs, der sich diese Theologie angeeignet hat, wird zum "neuen Gottesdienst"¹⁸⁴⁾, zum Dienst am Volk und seiner Sache, der Revolution.

Matvejs Suche nach Gott, die ihn durch ein breites Spektrum seiner Gesellschaft geführt hat, um ihm diese als zerrüttet und zutiefst unmenschlich ("Sie entstellen deinen Gott, nimm dich in Acht"¹⁸⁵⁾!) vor Augen zu führen, läßt ihn wieder zu seinen Anfängen in neuer Qualität zurückkehren. Nachdem er den Zusammenhang zwischen dem Bilde Gottes und dem Menschenbild einer Gesellschaft erkannt hat, bekennt er sich zu dem kollektiv organisierten Volk, in dem der Mensch als Ganzer aufgehoben ist, als zu seinem Gott:

"Du bist mein Gott und Schöpfer aller Götter, die du gewebt hast aus der Schönheit deines Geistes in der Mühsal und dem Aufruhr deines Suchens! Und die Welt wird keine anderen Götter haben neben dir, denn du bist der einzige Gott, der Wundertäter.
Das glaube ich und bekenne ich"¹⁸⁶⁾.

Durch die Gleichsetzung Gottes mit dem kollektiv organisierten Volk ist auch die anfangs von Matvej gestellte Theodizee-Frage¹⁸⁷⁾ beantwortet worden: Das Böse, das sich nicht mit der Definition Gottes als des absolut Guten in Übereinstimmung bringen läßt, hat seine Ursache in der Aufsplitterung Gottes, die ihrerseits wiederum Zeichen der Aufsplitterung der Gesellschaft ist. Die Prä-

dikate Gottes müssen also als Handlungsanweisungen für gesellschaftliches/revolutionäres Handeln begriffen werden.

Auf einen ersten Blick mag es tatsächlich so scheinen, als habe der religiöse Gedanke Gor'kijs mit der emphatischen Vergöttlichung des Volkes im Vergleich mit vorangehenden Texten eine qualitativ neue Stufe erreicht; betrachtet man jedoch genauer, was mit den Begriffen "Volk", "Gott", "Christus" verbunden ist, so wird viel eher die Kontinuität im Denken Gor'kijs deutlich, und Baranovs Vorwurf hinsichtlich eines platten "Demitheismus" in "Isповед'" muß dann zumindest relativiert werden¹⁸⁸⁾.

3. Die Synthese von Vernunft und Gefühl führt zur "Religion der Aktivität"

Der kollektive Aspekt, für den die Chiffre Gott in der Religion der Gotterbauer steht, bedarf der Ergänzung. Gott steht nicht nur für das kollektiv organisierte "Volk", sondern auch für das, was diese Organisation ermöglicht und dauerhaft macht: die Vernunft. Das Kollektiv als die Emanation der Vernunft entsteht aus der Erkenntnis des "Geistes" als des "Gemeinsamen" in allen Menschen¹⁸⁹⁾. Erst auf der Basis dieser Erkenntnis ist die Schaffung der neuen Gesellschaft ("Gottes") möglich. Die bestehende Gesellschaft, die Matvej in ihrer Zersplitterung kennenlernt, ist schlecht, weil unvernünftig:

"Gottes Gesetz ist die Milch des Geistes, aber zu uns gelangt nur die Molke"¹⁹⁰⁾.

Matvej ist ein später Nachfolger Konovalovs; denn seine Suche nach Gott ist nichts anderes als die Suche nach einer vernünftigen Ordnung. Er erlebt es als einen Mangel der institutionalisierten Religion, daß sie den Gebrauch des Verstandes verteufelt¹⁹¹⁾, während für ihn die "Kon-

templation im Gebet eine Versenkung in die Tiefen meines Geistes" bedeutete, "wo die Wurzeln alles Seins liegen und wo der Gedanke wachsend emporstrebt wie ein Obstbaum"¹⁹²⁾. Das Gefühl, das den Ursprung von Matvejs Gottessuche bildet, sucht nach einem Halt in der Erkenntnis einer vernünftigen Ordnung; im Gespräch mit Vater Antonij heißt es:

"Wenn ich Gott auch nicht sehe", entgegenete ich, "so spüre ich Ihn doch, und nicht danach frage ich, ob Er existiert, sondern wie die Gesetze zu fassen sind, nach denen Er das Leben organisiert"¹⁹³⁾.

Ebenso wie für Konovalov liegt für Matvej das Ziel seines Suchens in der Synthese von Gefühl und Vernunft; Iegudiil weist ihn darauf hin, daß es letztlich das ist, was er sucht:

"Die Gottbildner indes leben noch, sie sind unsterblich; gegenwärtig sind sie eifrig dabei, insgeheim einen neuen Gott zu schaffen, eben jenen, über den du dir den Kopf zerbrichst: den Gott der Schönheit und Vernunft, der Gerechtigkeit und Liebe"¹⁹⁴⁾.

Der neue Glaube der Gottbildner verteufelt weder die Vernunft, noch vernachlässigt er das Gefühl; er läßt vielmehr die Synthese aus beiden zu einem Instrument der Erkenntnis werden - dies ist Iegudiils Vermächtnis beim Abschied von Matvej:

"Schau du nur mit allem, was du hast!" stieß er hervor. "Mit dem Herzen und mit dem Verstand! Sag ich dir denn: Glaube? Nein. Erkenne! sag ich"¹⁹⁵⁾.

Erkenntnis aber dient dem Handeln; und hier tritt die Stoßrichtung der von Iegudiil/Gor'kij propagierten neuen Religion zutage:

Es gilt, der falschen, weil von den Menschen und vom Leben wegführenden, Religiosität der "Geduld und Demut"¹⁹⁶⁾, die nichts anderes als eine Flucht vor dem Leben ist¹⁹⁷⁾, eine Religion der Aktivität entgegenzusetzen, eine Religion, die zum verändernden Handeln führt. Diesen Sinn hat Iegudiills Gleichnis vom Stein, das er einem falschen Verständnis vom Evangelium als einer Aufforderung zur Passivität entgegensetzt:

"Der Stein hier ist kraftlos. Warum? Weil er bewegungslos daliegt, Bruder! Und zu einem Menschen muß man nicht sagen: 'Bleib hier stehen!', sondern: 'Geh von hier aus weiter!'"¹⁹⁸⁾

Zunächst kann Matvej dies nur als Selbstnegierung des Menschen verstehen¹⁹⁹⁾; erst später erkennt er, daß mit der neuen Religion eine Aufforderung zur Selbsttranszendierung des Menschen gemeint ist. Während er im alten Glauben Selbstaffirmation gesucht²⁰⁰⁾, aber nicht gefunden hat, gibt ihm die neue Religion im "Einswerden mit den Menschen"²⁰¹⁾, das zunächst eine Selbstaufgabe zu sein scheint, eben die gesuchte Bestätigung seines Ich. Im Kollektiv transzendiert der Mensch sich selbst, ohne sich zu verlieren.

Da diese neue Religion nicht aus der Defensive heraus, als "Krücke", entsteht, sondern aus einem "Übermaß an Lebenskraft" entspringt, führt sie nicht zu duldender Passivität, sondern "treibt den Menschen zur Tat"²⁰²⁾. "Wahrer Glaube" - und der Glaube der Gottbildner ist ein Erkennen mit Herz und Verstand - "ist zwangsläufig eine Quelle des Handelns"²⁰³⁾. Damit ist Gor'kij's "Beichte" tatsächlich eine Erwiderung an Tolstoj²⁰⁴⁾. Daher ist

der "neue Gottesdienst", zu welchem der bekehrte Matvej "im Namen eines neuen Lebens"²⁰⁵⁾ aufruft, die Tat²⁰⁶⁾, die Sache der Revolution, und seine Botschaft wird zum "Evangelium des Proletariats"²⁰⁷⁾:

Und so kehre ich denn dorthin zurück, wo die Menschen die Seelen ihrer Nächsten aus der Gefangenschaft der Finsternis und des Aberglaubens befreien, das Volk einen, ihm sein wahres Gesicht zeigen und ihm helfen, sich der Kraft seines Willens bewußt zu werden, wo sie ihren Mitmenschen den einzigen, den wahren Weg weisen, der zur Vereinigung aller führt, um der grossen Sache, der Erschaffung des Weltengottes willen! (Vsemirnogo bogostroitel'stva radi)²⁰⁸⁾

c) "Ispoved'" - Kontinuität oder 'Abweichung'?

Auch für die Nilovna hatte das Eintreten für die Sache der Revolutionäre die Qualität eines Gottesdienstes angenommen. Auch sie hatte, durch die Hilfestellung anderer, den Weg vom alten zum neuen Glauben gefunden. Ebenso wie in "Mat'" sind in "Ispoved'" Arbeiter Vermittler der neuen Religion. Insofern steht die Kontinuität von "Mat'" zu "Ispoved'" außer Zweifel. Dies gilt auch nach der eingehenderen Analyse der Elemente der gotterbauerischen Religion in diesem letzteren Roman. Trotz einzelner Akzentverschiebungen sind die Bestandteile von Gor'kijs Bogostroitel'stvo, wie sie sich aus dem Text von 1907 ergaben (Enquête), voll erhalten: die Kritik an der traditionellen Religion, die Vision von einem neuen kollektiv organisierten Menschentypus, der Ansatz der Veränderung im Bewußtsein des Einzelnen, die Vergöttlichung des Menschen und schließlich die Synthese von Herz und Verstand, die ein durchgängiges Thema Gor'kijs ist und im Bogostroitel'stvo ihren (vorläufigen) Abschluß findet²⁰⁹⁾.

Verschiebungen im Akzent ergeben sich aus der unterschiedlichen Leserorientierung, die sich schon darin zeigt, daß Matvej nicht Arbeiter, sondern Bauer ist, oder wie Lunačarskij betont: "Halbbauer"²¹⁰⁾. Während "Mat'" an Arbeiter adressiert war, die schon mehr oder weniger bewußt Stellung (gegen den Staat) bezogen hatten, denen aber die emotionale/religiöse Qualität ihres Kampfes bewußt gemacht werden sollte, ist "Ispoved'" wieder deutlicher im Rahmen von Gor'kij's Kampf gegen die Mentalität des meščanstvo zu sehen und im Zusammenhang damit gegen eine Literatur, die dieser Mentalität das Wort redet oder sie zumindest unangetastet läßt durch den Verlust ihrer Verbindung mit dem Volk²¹¹⁾. Dies ist aber nicht neu, sondern, wie schon gezeigt wurde, der Hintergrund, auf dem das Gotterbauertum Gor'kij's in seiner gesamten Entwicklung zu sehen ist.

Im Rahmen seiner Mitarbeit an der Capreser Parteischule, die von ihm, Lunacarskij und Bogdanov organisiert wurde, hatte Gor'kij begonnen, sich intensiv mit der Geschichte der russischen Literatur zu befassen - und zwar eben unter dem Blickwinkel von Individualismus und Kollektivismus, von Verbindung der Literatur, bzw. ihrer Repräsentanten, der Intelligencija, mit dem Volk und ihrem Getrenntsein. In den hierbei entstandenen Vorlesungen zur russischen Literatur²¹²⁾ führt Gor'kij seinen Kampf gegen den Individualismus²¹³⁾ und die "Befürworter einer passiven Haltung gegenüber dem Leben"²¹⁴⁾ fort. Letzteren, zu denen er auch die "bogoiskateli" zählt, hält er eine realistische Literatur des "aktiven Prinzips" entgegen²¹⁵⁾.

Einer "individualistischen Romantik"²¹⁶⁾, die keine Bindung an Volk und Geschichte kennt, stellt Gor'kij (s)eine "soziale oder kollektivistische Romantik"²¹⁷⁾ gegenüber:

Diese Art (von Romantik) ist gerade im Entstehen begriffen, formiert sich gerade, und als ihre Trägerin sehen wir jene Klasse, die ins Leben tritt als Führerin der sozialistischen Idee der Befreiung der ganzen Menschheit aus den Fesseln des Kapitalismus, als Führerin der Idee der weltweiten Brüderschaft und freier Arbeit, - der sozialistischen Gesellschaft²¹⁸⁾.

Was aber Gor'kij konkret unter solcher "sozialer Romantik" verstanden wissen will, illustriert sein Roman "Ispoved'"²¹⁹⁾. Die überstarke Betonung des Volkes als des göttlichen Kollektivs ist ebenfalls unter diesem Blickwinkel zu sehen. In der "Geschichte der russischen Literatur" - und noch expliziter in dem 1909 erschienenen Aufsatz "Razrušenie ličnosti", der die teilweise Ausführung des in der "Geschichte" angelegten Planes ist - geht es Gor'kij darum, das Volk als den "unerschöpflichen Quell der schöpferischen Kräfte"²²⁰⁾ zur Geltung zu bringen. Alles, was an Großem geschaffen wurde (und wird) war nur möglich auf der Grundlage einer engen Verbindung des Schöpfers mit dem Volk: der eigentliche Schöpfer ist das Volk²²¹⁾.

War der Versuch einer Synthese von Gefühl und Vernunft als das Spezifikum der gotterbauerischen Religion Gor'kij's erkannt worden, so kann die Romanerzählung "Ispoved'" weder als Abweichung noch als Wendepunkt²²²⁾ in seinem Werk qualifiziert werden.

Gor'kij zeigt in "Ispoved'" in Anlehnung an das Marxsche Theorem der Abhängigkeit des Bewußtseins vom gesellschaftlichen Sein, daß die Beschaffenheit der Religiosität (des Einzelnen) Ausdruck für den Zustand der Gesellschaft ist. Ist der Gegenstand religiöser Verehrung ein aufgesplitteter Gott, so bedeutet dies, daß die Gesellschaft aufge-

splittert ist. Matvejs Weg zu dem 'ganzen Gott' ist also identisch mit seinem Weg aus der Vereinzelung in das Kollektiv "Volk", weshalb Gor'kij auch "Gott" und "Volk" gleichsetzen kann. Wenn er dies tut, so bedeutet dies aber richtig gewendet nichts anderes als die Aufforderung, eine Gesellschaftsform zu schaffen, in der der Mensch als Einzelner aufgehoben ist²²³⁾. Daß der Sozialismus eine solche Gesellschaftsform darstelle, glaubte Gor'kij schon 1907 in seinem Enquêtes-Text.

Daß für Gor'kij die Synthese von Gefühl und Vernunft der (poetische) Ausdruck für eine solche angestrebte politische Realität war, zeigt eine Bemerkung von ihm aus dem Jahre 1923:

Das beunruhigende Gefühl der geistigen Trennung der Intelligenz - als des rationalen Prinzips - von der elementaren Volksmasse (als des emotionalen) hat mich mein ganzes Leben mehr oder weniger verfolgt. Ich berührte in meinen literarischen Arbeiten unaufhörlich dieses Thema. (...) Wenn die Trennung von Willen und Verstand ein schweres Drama im Leben des Individuums ist - so ist diese Trennung im Leben eines Volkes eine Tragödie²²⁴⁾.

In ihrer Heftigkeit und Vielfalt unerwartet für Gor'kij war die Reaktion auf seinen neuen Roman. Er wurde gelobt und verworfen von allen politischen Lagern²²⁵⁾. Gor'kij fühlte sich zuletzt mißverstanden und distanzierte sich von seinem Werk, das er jetzt als zu "didaktisch" einstuft²²⁶⁾.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß "Ispoved'" mit dem Gotterbauertum Lunačarskijs in Verbindung gebracht wurde, zumal der erste Band von "Religija i socializm" im gleichen Jahr erschienen war. Im marxistischen Lager

waren es vor allem Plechanov und Lenin, die in Gor'kijs neuestem Produkt den Einfluß der Gruppe um Bogdanov sehen wollten.

In seinem 1909 erschienenen Artikel "O tak nazyvaemych religioznych iskanijach v Rossii" (über das sogenannte religiöse Suchertum in Rußland)²²⁷⁾ konstatiert Plechanov, daß "Ispoved'", wie schon "Mat'", ein Beweis dafür sei, wie wenig sich Gor'kij für die Rolle eines "Denkers und Verkünders" eigne:

Gor'kij, der in dem Roman "Mat'" die Rolle eines Verkünders des Sozialismus übernommen hatte, tritt in diesem Roman in der Eigenschaft eines Verkünders der 'fünften Religion' des Herrn Lunačarskij auf. Und dieser Umstand verdirbt die ganze Sache²²⁸⁾.

Nun kann man allerdings keineswegs behaupten, daß Gor'kij sich hier als Sprachrohr Lunačarskij's betätige; dafür sind die Unterschiede allzu deutlich²²⁹⁾.

Matvejs/Gor'kijs Problem, das im Gotterbauertum seine Lösung findet, die Frage nämlich nach der Synthese des "alten romantischen Paars Herz und Kopf"²³⁰⁾, Wille und Vernunft, die Kernfrage, um die es im Roman und im Bogostroitel'stvo überhaupt geht²³¹⁾, lautet in Plechanovs materialistisch-marxistische Terminologie übersetzt: "Wie ist der Begriff der Naturnotwendigkeit mit dem Begriff der menschlichen Aktivität in Einklang zu bringen"²³²⁾? Er sieht also sehr richtig, daß es Lunačarskij (und Gor'kij) um eine Vermittlung von Subjektivität und Objektivität geht. Die "Subjektivisten" - und damit meint Plechanov neben den Neukantianern hier Lunačarskij und Gor'kij - hätten, ähnlich wie Matvej, die Marxisten gefragt: "Und wo bleibt der Mensch"²³³⁾?

Mit großer Schulmeisterlichkeit, die dem Anliegen Lunačarskijs und Gor'kijs absolut nicht gerecht wird, weist Plechanov darauf hin, daß dieses Problem schon längst von Hegel und dann von Marx gelöst worden sei; daß allerdings deren Lösung die Subjektivisten nicht habe befriedigen können, verstehe sich "von selbst"²³⁴⁾.

Wenn Plechanov nun auch noch glaubt, im einzelnen nachweisen zu müssen, daß der Religions- und Gottesbegriff, den Gor'kij im Roman entfaltet, wissenschaftlich nicht haltbar, da mit den neuesten Forschungen zur Religionsgeschichte²³⁵⁾ nicht im Einklang sei, so argumentiert er vollends an der Sache vorbei. Dies gilt im übrigen auch für seinen Hinweis auf Hegel und Marx. Wenn "Subjektivisten" und manche Marxisten sich mit der von Hegel und Marx gefundenen Lösung für die Frage nach Subjekt und Objekt nicht zufrieden geben mögen, so kann dies eben auch auf eine unbefriedigende Lösung hinweisen²³⁶⁾. Plechanov verhält sich unbeweglich wie ein Hüter kirchlicher Lehrmeinung.

Lenins Einschätzung des gesamten Gotterbauertums (in der Ausprägung von Gor'kij und Lunačarskij) läßt sich in seinem bekannten Satz vom "gelben und blauen Teufel" zusammenfassen²³⁷⁾, der hinfort die Rezeption dieser Variante des Marxismus in der sowjetischen Wissenschaft geprägt hat.

Stellt man sich die Frage nach der Verwandtschaft von "Ispoved'" mit dem religionsphilosophischen Marxismus Lunačarskijs nun erneut, so kann die Antwort nicht so eindeutig ausfallen wie bei Plechanov und Lenin.

Das Urteil V.L. L'vov-Rogačevskijs erscheint differenzierter und richtiger: Der "Gott" Lunačarskijs sei bei weitem nicht dasselbe wie das göttliche "Volk" bei Gor'kij; und das Bogostroitel'stvo Gor'kijs vertrage sich schlecht

mit dem "Wirtschaftsprozeß" bei Lunačarskij; die Gotterbauer in "Ispoved'" erinnerten eher an die frühen Christen.

Groß ist Gor'kijs Verdienst darin, daß er als Künstler die Frage nach dem Zusammenfließen des zerstückelten Ich mit der Klasse gestellt hat, aber er selbst hat seine Lösung zu einem negativen Resultat geführt, indem er die Klasse mit dem Volk vertauscht hat²³⁸⁾.

In der Tat, während man bei dem Roman "Mat'" sagen kann, daß er das religionsphilosophische System Lunačarskijs ziemlich genau in Handlung umsetzt (ohne dessen Sprachrohr sein zu wollen!), muß man im Vergleich dazu feststellen, daß Gor'kij sich in "Ispoved'" deutlich wieder von der Position Lunačarskijs entfernt. Zwar bleibt er sich selbst treu, insofern ist der Roman durchaus keine Ausnahme. Aber trotz des immer wieder beschworenen und für "Ispoved'" sogar wahrscheinlichen²³⁹⁾ Einflusses von Lunačarskij wird die Übereinstimmung deutlich geringer. Letzterer macht 1925 selbst darauf aufmerksam, daß der Roman in einigen Aspekten "ohne Zweifel über den Rahmen meiner damaligen Überzeugungen hinausging"²⁴⁰⁾. Er selbst habe in den "fehlerhaften Terminus 'Bogostroitel'stvo' vollkommen materialistische Ideen eingebracht", nämlich die von der "Umgestaltung der Welt, von der auch Marx gesprochen hatte"²⁴¹⁾. Gor'kij habe jedoch "in seine Romanhandlung einige Züge einer gewissen kollektiven Mystik oder einer Mystik des Kollektivismus gelegt"²⁴²⁾.

Letzteres läßt sich nicht bestreiten und gibt auch der Wundergeschichte einen anderen Akzent als Gor'kij (im Nachhinein) beabsichtigt haben möchte²⁴³⁾.

Wichtiger als mögliche Einflüsse im Detail ist es für uns, die Punkte zu sehen, die Gor'kijs Bogostroitel'stvo, wie

es in "Ispoved'" zur Gestaltung kommt, von dem seines vermeintlichen Lehrers trennen. Es ist dies zuerst und vor allem die "soziale Romantik"²⁴⁴⁾, die spätestens am Ende des Romans in eine "Mystik des Kollektivismus" umschlägt. Sodann die Ersetzung des Proletariats als Erlöser durch das "Volk" als den neuen Gott. Das Erlösermotiv, bei Lunačarskij zentral, und in "Mat'" ausgeführt, wird hier nur noch einmal angedeutet, wo die Verfolgung der Revolutionäre als "Herodesmorden" apostrophiert wird²⁴⁵⁾. Ein Anklang an die Struktur von "Mat'" bleibt noch erhalten dadurch, daß Matvej einen Teil seiner Unterweisung im neuen Glauben in einer Fabrik bei Arbeitern erhält, zu denen ihn Iegudiil schickt.

Weiterhin im Zusammenhang mit der neuen Größe "Volk" und dessen Mystifizierung ist der Verlust des materialistischen Geschichtsbildes zu verzeichnen, das in "Mat'" durch die Figur Pavels gewährleistet war, und das aus Lunačarskijs System nicht wegzudenken ist. Die 'Geschichte' des Volkes, die Iegudiil vor Matvej entrollt, ist nicht materialistische Analyse, sondern weit eher religiöser Mythos.

Somit fällt Gor'kijs (relative) Selbständigkeit, die für alle Phasen seines Gotterbauertums festgestellt werden mußte, auch hier weit mehr ins Gewicht als die Übereinstimmungen mit Lunačarskij.

3. "Leto" (1909)²⁴⁶⁾

Während die Romanhandlung von "Mat'" vollständig, die von "Ispoved'" zumindest in entscheidenden Teilen in der Fabrik, im proletarischen Milieu angesiedelt war, hat sich Gor'kij in der Romanerzählung "Leto" nun voll dem Dorf zugewandt. War der "Halbbauer" Matvej keinem der Bereiche Stadt, Dorf, Proletariat eindeutig zuzuordnen, so sind

die Helden von "Leto" - bis auf den Ich-Erzähler Egor Petrovič Trofimov - allesamt Bauern²⁴⁷).

Trofimov, der "aus der Niederschlagung der Volkserhebung (1905) seine Lehren gezogen und sich vorgenommen hat, die Menschen zu einigen"²⁴⁸), berichtet von einem Sommer agitatorischer Tätigkeit in dem Dorf Vysokie Gnezda, die durch seine Verhaftung im Herbst abgebrochen wird.

Daß es in diesem Roman nicht um die Wandlung eines religiösen Bewußtseins ("Mat'") und nicht um eine religiöse Suche ("Ispoved'") geht, zeigen schon die Figurenkostellation und der aktuelle Zeitbezug²⁴⁹): Aus dem Mißerfolg der Revolution von 1905, der nicht zuletzt durch den mangelnden Kontakt zwischen Arbeitern und Bauern und durch den mangelhaften Bewußtseinsstand der letzteren zu erklären war, zieht der (intellektuelle) Revolutionär Trofimov die Konsequenz und geht aufs Land. Ihm zur Seite steht eine Gruppe junger revolutionärer Bauern, an ihrer Spitze Egor Dosekin mit hochentwickeltem Bewußtsein und scharfer analytischer Begabung. Daneben unzufriedene Bauern, deren Existenz durch die Stolypinsche Landreform, die Zerschlagung des 'mir' bedroht ist, die aber die Zusammenhänge nicht verstehen; und auf der anderen Seite die reaktionären Kräfte des Dorfes, im Roman symbolisiert durch den finsternen Dorfpolizisten Semen. Das Thema des Romans lautet also - in einer aktuellen Formulierung Lenins von 1908:

Wählt ihr, die ihr euch noch eine Spur Bürgermut und Mitgefühl mit der Bauernmasse bewahrt habt! Das Proletariat hat seine Wahl bereits getroffen, und jetzt wird die Sozialdemokratische Arbeiterpartei entschlossener denn je die Parole des Bauernaufstandes gemeinsam mit dem Proletariat erklären, propagieren, in die Massen tragen, als das einzig mögliche Mittel, die Stolypinsche Methode der "Erneuerung" Rußlands zu verhindern²⁵⁰).

Trotz dieses anders gelagerten Themas soll der Roman hier kurz zur Sprache gebracht werden, da zu zeigen ist, daß die Kontinuität der gotterbauerischen Vorstellungen Gor'kij's nicht nur schon vor "Ispoved'" gegeben ist, sondern auch noch danach weiterbesteht. Daß dies der Fall ist, ist in "Leto" sehr leicht zu sehen, da hier alle für das Bogostroitel'stvo konstitutiven Elemente vorhanden sind.

Abgesehen von Egor Dosekin, der - wie Pavel - die rein rationale Seite der neuen Lehre verkörpert und dafür auch kritisiert wird²⁵¹⁾, messen die revolutionären Bauern ihre Argumentation immer wieder an religiösen Vorstellungen und bringen sie in religiöser Sprechweise zum Ausdruck:

"Wie sich zeigt, hat das Christentum Arme und Reiche vereinigt. Bringt das der Sozialismus auch fertig"²⁵²⁾?

Inhalt der neuen Lehre ist die "Wahrheit" (vgl. Pavel!):

"Sehen Sie, von neuem treten Propheten der Volkswahrheit in Erscheinung, und wenn diese heute auch anders, schärfer formuliert ist, so ist es dennoch die gleiche, alte, vom Volk selbst gründlich durchdachte Wahrheit."²⁵³⁾

Gemeint ist mit dieser Wahrheit eine gerechte (sozialistische) Lebensordnung - der Soldat Gnedoj hat sie bei den revolutionären Arbeitern erlebt²⁵⁴⁾; darum sagt der Waldhüter zurecht: "Eure Wahrheit ist genau die, die alle brauchen um leben zu können"²⁵⁵⁾.

Während für den (orthodoxen) Dosekin die religiöse Frage "restlos"²⁵⁶⁾ abgetan ist, hat der Sozialismus für den im Kirchenslavischen gebildeten und von den Revolutionären

als zuständig für Kirchenfragen angesehenen²⁵⁷⁾ Vanja Malyšev, sowie für den alten Kuzin und Trofimov (Ich-Erzähler) eine religiöse Dimension: Die Zukunft ist das "gelobte Land"²⁵⁸⁾, dagegen ist die Gegenwart ein Babylonisches Exil²⁵⁹⁾. Die Lehre des Sozialismus ist ein lebensspendender Glaube²⁶⁰⁾, und in der revolutionären Sache ist das Leben selbst am Werk; der Ich-Erzähler versteht sich als "Sachwalter des Lebens"²⁶¹⁾.

Es ist der Bauer Kuzin, der die jungen Revolutionäre vor einem bloßen Rationalismus warnt: "Ihr werdet euch noch im Dunkel eures sachlichen Wissens verirren!"²⁶²⁾, und der die Ansicht vertritt, daß über den Begriff "Gott" noch nicht das letzte Wort gesprochen sei²⁶³⁾. Sein Gottesbegriff ist der der Gotterbauer²⁶⁴⁾:

"Helft Gott (...) Ihr seid vereinzelte Körnchen und Teilchen seiner unermesslichen Macht, und wenn ihr euch zusammenschließt, so vergrößert ihr diese seine Macht, seid ihr aber uneins, so vermindert ihr sie"²⁶⁵⁾.

Dies meint dasselbe wie Trofimovs "heiliger Glaube an die Unüberwindlichkeit der vereinten menschlichen Kräfte"²⁶⁶⁾. Das Glück einer zukünftigen Gesellschaft liegt im Kollektiv; das heißt, es gilt, eine Gesellschaftsform zu überwinden, die eine "verhängnisvolle Zweigötterei" ("Gott" - "Teufel" usw. - Dualismus) zur Folge hatte und "die Seele auseinanderriß, so daß diese kein einheitliches Ganze mehr bildete"²⁶⁷⁾.

Ein "einheitliches Ganzes" wird der Mensch für Gor'kij erst dann sein, wenn er den Dualismus von Wille und Vernunft, Emotion und Ration in der neuen Gesellschaft überwunden haben wird; deren Synthese wurde als das Kernstück

des Gotterbauertums erkannt. Sie bildet das Zentrum von Trofimovs Glaubensbekenntnis. Dieser sieht sich als einer, der

bescheiden die Grube für das Fundament des Tempels der gerechten Vernunft und der seelischen Schönheit aushebt...²⁶⁸⁾.

Diese Synthese ist auch die Antwort auf die Frage Vanjas (vgl. Konovalov, Matvej), die in das alte Theodizee-Problem mündet:

"Und ich will ja gar nicht höher sein als er (Gott), aber seine Gesetze will und muß ich begreifen. Warum gelten ihm Babels Taten mehr als Zions"²⁶⁹⁾?

So ist also zu sehen, daß in diesem Roman das Gotterbauertum zwar nicht eigens thematisiert wird, daß es aber anwesend ist, sofern vom Sozialismus immer im Sinne des Gor'kijschen Bogostroitel'stvo gesprochen wird²⁷⁰⁾.

Der Ort, an dem dies geschieht, das Dorf, und die an biblischen/volksreligiösen Mustern orientierte Sprech- und Denkweise der Revolutionäre²⁷¹⁾ eröffnen noch eine weitere Dimension des Gor'kijschen Gotterbauertums, auf die schon am Ende des Kapitels über "Mat'" hingewiesen wurde. Gemeint ist die Tradition des Narodničestvo, verkörpert durch die Figur Bervi-Flerovskijs.

Anmerkungen

- 1) A.V. Lunačarskij, RiS, I, S. 91.
- 2) ebd.
- 3) Lunačarskij's erste bekannte Äußerung zu "Mat'" findet sich in "23-ij sbornik 'Znanija'". In: Literaturnyj raspad, II, SPb 1909, S. 88.
- 4) R.D. Kluge, M. Gor'kij. "Die Mutter". In: B. Zelinski (Hrg.), Der Russische Roman. Düsseldorf 1979, S. 242.
- 5) dazu und auch weiterführende Literatur bei Kluge, a.a.O.
- 6) Kluge, a.a.O., S. 245.
- 7) Kluge, ebd. S. 249.
- 8) PSS, 8, S. 168.
- 9) Kluge, a.a.O., S. 252.
- 10) "Mat'", Kap. I, 3.
- 11) PSS, 8, S. 16.
- 12) ebd., S. 17.
- 13) U. Wilkens, Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert. Hamburg 1970, S. 304.
- 14) Zum pravda-Begriff s. Kluge, a.a.O., S. 259; D. Kegler, Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Bern-Frankfurt/M. 1975 (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIV, Bd. 4), S. 63 - 66.
- 15) PSS, 8, S. 17; ebd. S. 41.
- 16) ebd., S. 41.
- 17) "Mat'", I, 8.
- 18) PSS, 8, S. 66.
- 19) "Mat'", I, 16.
- 20) ebd., S. 87.
- 21) ebd., S. 88.
- 22) "Mat'", I, 8; 24.
- 23) ebd., S. 130.

- 24) "Mat'", II, 9; 14; 21; 27. Vgl. R.W. Mathewson, Jr.,
The Positive Hero in Russian Literature. Stanford,
California ²1975, S. 168.
- 25) PSS, 8, S. 314 - 317.
- 26) ebd., S. 55.
- 27) ebd., S. 56.
- 28) ebd., S. 57.
- 29) ebd.
- 30) ebd.
- 31) ebd.
- 31a) gegen Mathewson, a.a.O., S. 169.
- 32) "Mat'", I, 5.
- 33) ebd., S. 34.
- 34) "Mat'", I, 23.
- 35) ebd., S. 120.
- 36) ebd., S. 37.
- 37) ebd.
- 38) "Mat'", I, 27.
- 39) ebd., S. 148.
- 40) ebd., S. 38.
- 41) ebd., S. 153. Unterstr. v. mir.
- 42) ebd., S. 127.
- 43) ebd., S. 96.
- 44) ebd.
- 45) ebd., S. 96/97; Unterstr. v. mir.
- 46) Ez. 36, 26 - 28.
- 47) PSS, 8, S. 123.
- 48) ebd.
- 49) ebd., S. 58.
- 50) "Mat'", II, 1.
- 51) ebd., I, 7.
- 52) ebd., S. 56.
- 53) ebd.
- 54) ebd.
- 55) ebd., S. 55.

- 56) ebd., S. 57.
- 57) Es handelt sich hier um ein russisches Sprichwort.
- 58) ebd., S. 57; Unterstr. v. mir.
- 59) s.u. Kap. VII.
- 60) PSS, 8, S. 134.
- 61) ebd., S. 136.
- 62) Man kann aber nicht so weit gehen wie Borras (a.a.O., S. 110), der behauptet, Rybin habe mit seinen gottbildnerischen Ideen den größten Einfluß auf die religiöse Entwicklung der Mutter.
- 63) PSS, 8, S. 56.
- 64) ebd., S. 20.
- 65) ebd., S. 28.
- 66) ebd., S. 37.
- 67) ebd., S. 55; S. 78 u. pass.
- 68) ebd., S. 37.
- 69) ebd., S. 51.
- 70) ebd., S. 78.
- 71) ebd., S. 87.
- 72) ebd., S. 88.
- 73) ebd.; die Mutter verwendet den Begriff "pravda", d.h., hier bedeutet "Wahrheit" zugleich "Gerechtigkeit".
- 74) "Mat'", I, 17, 18.
- 75) ebd., S. 56.
- 76) ebd., S. 108.
- 77) S.o. Anm. 14).
- 78) PSS, 8, S. 110.
- 79) Vgl. ebd., S. 108 (die Revolutionäre als kollektiver Christus).
- 80) ebd., S. 163;
- 81) ebd.
- 82) ebd., S. 154; Hare (a.a.O., S. 73) betont, daß die Möglichkeit, in den Revolutionären Märtyrer zu sehen, es der Mutter erleichterte, sich von

der Orthodoxie zu entfernen, "ohne ihrem Glauben untreu zu werden."

- 83) "Mat'", II, 1.
- 84) ebd., S. 183; Unterstr. v. mir.
- 85) ebd.
- 86) "Mat'", II, 8.
- 87) ebd., S. 213/14.
- 88) Dies wird im Roman selbst thematisiert: II, 3; S. 184.
- 89) ebd., S. 242.
- 90) ebd., S. 267/68.
- 91) ebd., S. 282.
- 92) ebd.
- 93) S.o. Anm. 88).
- 94) ebd., S. 338; Unterstr. v. mir.
- 95) ebd., S. 339; Unterstr. v. mir.
- 96) R. Meincke, a.a.O., S. 16 sieht Gor'kij mit Recht als einen, der die "Wahrheit" nicht "besitzt", sondern an ihre (religiöse) "Heilskraft" glaubt.
- 97) Kluge, "Die Mutter", a.a.O., S. 255.
- 98) Es ist also falsch, wenn B.D. Wolfe (a.a.O., S. 91) behauptet, Gor'kij habe den pravda-Begriff durch den Sozialismus ersetzt. Gor'kij hat ihn neu angefüllt und ihm eine antizipatorische Dynamik verliehen. Auf den antizipatorischen Charakter des Gor'kischen pravda-Begriffs weist schon eine frühe Briefstelle (1896) hin: "Ich habe (...) meine eigene Wahrheit, die gänzlich verschieden von der im Leben akzeptierten ist." (Archiv Gor'kogo, t.V, Moskau 1955, S. 13). Gerade dieses Antizipatorische im pravda-Begriff, wie er in "Mat'" entwickelt wird, macht das aus, was später als wesentlich für den sozialistisch-

- realistischen Charakter des Romans reklamiert wird: das Aufzeigen des "Zukünftigen im Gegenwärtigen". (N. Gej, Metod, roždennyj epochoj. In: Voprosy literatury. Nr. 5 (1963), S. 74.
- 99) PSS, 8, S. 56.
- 100) ebd., S. 169/70.
- 101) "Mat'", I, 29.
- 102) ebd., II, 8; Borrás, a.a.O., S. 110: Die Mutter entwickelt sich von "einer Art religiöser Anschauung zur anderen, von der, die Gott im Himmel verehrt, zu der, die der Errichtung des Reiches auf Erden entgeschaut."
- 103) Es genügt also nicht allein die Feststellung, die Nilovna habe die "Last religiöser Irrtümer abgeworfen." (P.J. Sumarev, Gor'kij o religii. Moskau 1960, S. 39.).
- 104) Borrás, a.a.O., S. 109 sieht in diesem Sinne die Haltung der Revolutionäre als Kontrast zu den gängigen zeitgenössischen Verhaltens- und Literaturmustern. (Pessimismus, militanter Individualismus).
- 105) s. "Čítatel'", "O číže...".
- 106) B.D. Wolfe unbegreiflich, wenn er behauptet, Gor'kij habe den Roman "aus seiner Vereinsamung und seinem ohnmächtigen Verdruss (wegen der gescheiterten Revolution 1905, R.S.) heraus" geschrieben. (a.a.O., S. 47.).
- 107) M. Gor'kij, Unzeitgemäße Gedanken über Kultur und Revolution. Hrg. von Bernd Scholz, dt. Frankfurt/M. 1974.
- 108) vor allem "Mat'", I, 7.
- 109) PSS, 8, S. 121.
- 110) ebd., S. 146, vgl. Jo 2,4.
- 111) "Mat'", II, 20.

- 112) ebd., S. 285.
- 113) ebd.
- 114) S.u. Kap. VII.
- 115) In: Lew Tolstoi, Philosophische und sozialkritische Schriften. Berlin (Ost) 1974, S. 130.
- 116) Schachnowitsch, Lenin und die Fragen des Atheismus. Berlin (Ost) 1966, S. 455.
- 117) L. Tolstoj, a.a.O., S. 134.
- 118) ebd., S. 135.
- 119) ebd.; Unterstr. v. mir.
- 120) M. Gorki, Briefe. Berlin (Ost) 1960, S. 37.
- 121) Zu denken ist auch an die Rousseauschen "Confessions"; zur Bedeutung, die Tolstojs "Beichte" für Gor'kij hatte, vgl. seinen Brief an Tolstoj, indem er diesen um ein Stück Land bittet, um nach dem Vorbild anderer Tolstojaner eine Landkommune zu gründen: Brief vom 25. April 1889; (G-30 , t. 28, Nr. 1).
- 122) Archiv Gor'kogo, t. XI, S. 46.
- 123) Archiv Gor'kogo, ChPG-34-1-5; zit. n. PSS, 9, S. 556.
- 124) PSS, 9, S. 271.
- 125) ebd., S. 229.
- 126) ebd., S. 224f.
- 127) ebd., S. 228.
- 128) ebd.
- 129) ebd., S. 233.
- 130) ebd., S. 341.
- 131) ebd., S. 348.
- 132) ebd., S. 343.
- 133) ebd., S. 370.
- 134) ebd., S. 388.
- 135) Das Wunder am Ende von "Ispoved'", das die endgültige Konversion Matvejs besiegelt, hat sofort nach Erscheinen des Romans eine kontroverse Diskussion ausgelöst. In der Tat ist es schwierig,

darin nicht den Ausdruck eines mystischen Bedürfnisses zu sehen. Für die Gesamt-Argumentation des Romans hat es nicht annähernd die Bedeutung, die man ihm zuspricht. Vermutlich trifft sich hier tatsächlich Gor'kijs Versuch, die Wandlung Matvejs durch einen vorweggenommenen, jetzt noch übernatürlich erscheinenden, Akt zu besiegeln, mit energetischen Vorstellungen, für die Gor'kij ein reges Interesse hatte. (Vgl. H. Setzer, Die Bedeutung der Energielehre für die Literaturkonzeption Maksim Gor'kijs nach der ersten russischen Revolution. In: Die Welt der Slaven. JG. XXV, 2, N.F. IV, 2 (1980), S. 394 - 427). Setzer sieht darin die Umsetzung der Lehre N. Kotiks von der "psychologischen Gehirnstrahlung". (a.a.O., S. 400). Aus einem Brief Kotiks an Gor'kij vom 23.1.1909 geht jedoch hervor, daß Gor'kij dessen Lehre zur Zeit der Abfassung von "Ispoved'" noch gar nicht gekannt hat. (PSS, 9, 540). Das "Wirken von hunderterten von Kraftströmen" (PSS, 9, S. 388) spricht dennoch für den Einfluß einer wie auch immer gearteten Energielehre. S. dazu u. Kap. VII.

- 136) PSS, 9, S. 389.
- 137) Vgl. PSS, 9, S. 538 (Die Reaktion der offiziellen Kirche auf "Ispoved'").
- 138) ebd., S. 235.
- 139) ebd., S. 256.
- 140) ebd., S. 271.
- 141) ebd., S. 315; Unterstr. v. mír.
- 142) ebd., S. 361f.
- 143) ebd., S. 366.
- 144) ebd., S. 343; 344.
- 145) ebd., S. 342; vgl. S. 361.
- 146) ebd., S. 359.
- 147) ebd., S. 363.

- 148) ebd., S. 370.
149) ebd., S. 377.
150) Vgl. "Razrušenie ličnosti".
151) PSS, 9, S. 377.
152) ebd., S. 389.
153) ebd., S. 271.
154) ebd., S. 229.
155) ebd., S. 256.
156) ebd., S. 264.
157) ebd., S. 282/83; 353; vgl. "Mat'".
158) ebd., S. 315.
159) ebd., S. 271.
160) ebd., S. 315.
161) Feuerbach, Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1960 - 1964, Bd. VI, S. 15.
162) PSS, 9, S. 322.
163) ebd.
164) ebd., S. 361.
165) ebd., S. 228.
166) ebd., S. 229; 263.
167) "Časy", PSS, 3, S. 458.
168) PSS, 9, S. 341; Unterstr. v. mir.
169) ebd., S. 342.
170) ebd., S. 343.
171) syn ducha narodnogo, ebd., S. 346.
172) ebd., S. 347.
173) ebd., S. 228.
174) ebd.
175) ebd., S. 263; vgl. S. 268.
176) ebd., S. 339.
177) ebd., vgl. "Mat'".
178) ebd., S. 341.
179) ebd., S. 348.
180) ebd.
181) ebd., S. 361/62.

- 182) ebd., S. 363; Unterstr. v. mir.
- 183) ebd., S. 380.
- 184) ebd., S. 384.
- 185) ebd., S. 264.
- 186) ebd., S. 390.
- 187) ebd., S. 236.
- 188) Baranov hatte diesen Vorwurf gegen Gor'kij auf einer Versammlung der Petersburger Religiös-Philosophischen Gesellschaft erhoben, worauf ihm Blok in einem Aufsatz erwiderte (A. Blok, Poezija i intelligencija. In: Zolotoe runo, 1909, Nr. 1, S. 79ff).
- 189) PSS, 9, S. 363.
- 190) ebd., S. 325.
- 191) ebd., S. 279.
- 192) ebd.; Unterstr. v. mir.
- 193) ebd., S. 302; Unterstr. v. mir.
- 194) ebd., S. 341; Unterstr. v. mir.
- 195) ebd., S. 349; Unterstr. v. mir.
- 196) ebd., S. 235; 259; 314.
- 197) ebd., S. 322.
- 198) ebd., S. 339.
- 199) ebd.
- 200) ebd.
- 201) ebd., S. 366.
- 202) ebd., S. 340.
- 203) ebd., S. 370.
- 204) In diesem Sinne wertet auch N.L. L'vov-Rogačevskij die "Beichte" "als Versuch, (dem von Tolstoj aufgeworfenen Problem, R.S.) eine andere Lösung zu geben und einen Ausweg zu zeigen nicht nur für sich selbst, sondern für alle." (Obrazovanie, 1908, Nr. 7, otd. III, S. 20.).
Und damit ist Iegudiil mit Sicherheit nicht, wie

- B.D. Wolfe (a.a.O., S. 73) behauptet, der alte Tolstoj, sondern eine Replik auf Tolstoj.
- 205) PSS, 9, S. 384.
- 206) Nach R. Hare ist es gerade der "Ruf zur Tat", der Gor'kij zu den Marxisten zog. (a.a.O., S. 54). "Istorija ruskoj literatury", t. X. Moskau-Leningrad 1954, S. 331 falsch, wenn dort behauptet wird, Gor'kij bringe in "Isповed'", im Gegensatz zu "Mat'" "keine aktiven Kräfte" zur Darstellung. Diese sind gerade sein Thema!
- 207) PSS, 9, S. 538.
- 208) PSS, 9, S. 390.
- 209) Wolfe richtig: "Gorki hatte derartige Gedanken schon lange gehegt." (a.a.O., S. 75).
- 210) Literaturnyj raspad, II, S. 90.
- 211) Vgl. "Dačniki", "Zametki o meščanstve".
- 212) "Istorija ruskoj literatury. Archiv Gor'kogo, I, Moskau 1939.
- 213) ebd., S. 264 u. pass.
- 214) ebd., S. 117.
- 215) ebd.
- 216) ebd., S. 70.
- 217) ebd.
- 218) ebd.; vgl. Gor'kij, Dve duši. dt. in: M.G., Die Zerstörung der Persönlichkeit. Aufsätze. Dresden 1922, S. 164. (Russisch erschienen 1915).
- 219) Vgl. zu der antiindividualistischen und anti-modernistischen Stoßrichtung des Romans den Brief Gor'kij's an die Peškova (April 1909) - Archiv Gor'kogo, IX, S. 46.
- 220) Istorija ruskoj literatury, S. 43.
- 221) Vgl. "Razrušenie ličnosti". In: Očerki filosofii kollektivizma, t. I. SPb 1909, S. 353. Diese Vorstellungen haben ihre Wurzeln in der europäischen Romantik.

- 222) L. Andreev, Literaturnoe nasledstvo. t. 72, S. 531f.
- 223) Da es sich hier um eine Aufhebung im dialektischen Sinne handelt, bedeutet dies nicht zwingend den Verlust der Individualität und eines persönlichen Gottes.
- 224) G'-30, t. 15, S. 81; Vgl. auch Borrás, a.a.O., S. 31f. Das Thema: Trennung von Volk und Intelligenz behandelt Gor'kij am ausführlichsten in seinen Dramen: "Varen'ka Olesova", "Dačniki", "Varvary", "Deti solnca".
Vgl. dazu auch Istorija russkoj literatury, t. X. Moskau-Leningrad 1954, S. 237.
- 225) PSS, 9, S. 535 - 560.
- 226) G'-30, t. 29, S. 75.
- 227) G.V. Plechanov, Sočinenija, t. XVII, S. 197 - 309.
- 228) ebd., S. 259.
- 229) S.u.
- 230) R. Barthes, Mythen des Alltags. Frankfurt/M.
²1970, S. 34.
- 231) s.o.
- 232) Plechanov, a.a.O., S. 267.
- 233) ebd.
- 234) ebd.
- 235) E.B. Tylor, J. G. Frazer u.a.
- 236) Vgl. Lunačarskij, Kap. IV.
- 237) Lenin, PSS, 48, S. 226, vgl. I, Anm. 18).
- 238) Obrazovanie, 1908, Nr. 7, otd. III, S. 30.
- 239) In dem Artikel "M.Gor'kij - chudožnik" schreibt Lunačarskij: "Es gibt ein gewisses - wenn auch kleines - Quentchen meiner Schuld an diesem Produkt." (Lunačarskij, Sobranie sočinenij v 8mi tt., t. 2 Moskau 1964, S. 128.).
- 240) A.V. Lunačarskij, Kritičeskie étjudy. Leningrad 1925, S. 4.
- 241) ebd.

- 242) ebd.
- 243) Anlässlich einer Neuauflage des Romans schreibt Gor'kij 1930 an A.B. Chalатов, man solle dem Buch Auszüge aus einem Artikel Vojtolovskijs beifügen, in dem dieser das Wunder als "Hypnose der Masse" - d.h. "naturwissenschaftlich" - erkläre. Archiv Gor'kogo, t. X, S. 194.
- 244) S.o. S.283.
- 245) PSS, 9, S. 370.
- 246) Begonnen 1908 (PSS, 9, 569).
- 247) Nach PSS, 9, 569ff; 571 gehört "Leto" in den Zusammenhang von Plänen Gor'kij zu einem Roman "Syn".
- 248) PSS, 9, 466.
- 249) Gor'kij benutzte neben anderem Material die Aufzeichnungen eines Bauern, der auf dem Lande Aufklärungsarbeit betrieb. (PSS, 9, S. 569). Aus dem Zeitbezug resultiert wohl auch das publizistische und didaktische Element, das schon von Zeitgenossen moniert wurde. (PSS, 9, S. 581).
- 250) Lenin, Werke, Bd. 13. Berlin ⁴1972, S. 465.
- 251) PSS, 9, S. 431; 433; 436; 461; 463; 487; 500.
- 252) ebd., S. 398.
- 253) ebd.; vgl. S. 401; 416; 433 (Unterstr. v. mir.).
- 254) ebd., S. 430.
- 255) ebd., S. 433.
- 256) ebd., S. 461; 462.
- 257) ebd., S. 462; 61.
- 258) ebd., S. 415; 440.
- 259) ebd. S. 430.
- 260) ebd. S. 418.
- 261) ebd., S. 467.
- 262) ebd., S. 481.
- 263) ebd.; s.a. 460.

- 264) "Ispoved'".
- 265) PSS, 9, S. 504.
- 266) ebd., S. 511.
- 267) ebd., S. 456.
- 268) ebd., S. 467.
- 269) ebd., S. 458.
- 270) Dabei fällt (als kompositorische Schwäche) auf, daß nicht eine Figur dem Bogostroitel'stvo eindeutig zugeordnet werden kann.
- 271) ebd., S. 415; 418; 430; 435; 440; 462; 465f; 508; 513.

VII. Das Narodničestvo als Erbteil in Gor'kijs
Bogostroitel'stvo: V.V. Bervi-Flerovskij¹⁾

Nach Gor'kijs eigenem Zeugnis beginnt seine politische Lehrzeit in den Kreisen der Narodniki. Während seiner Kazaner Zeit besucht er deren sämtliche Zirkel, hört Vorträge eines aus der Verbannung zurückgekehrten Volkstümlers und beteiligt sich an der revolutionären Lektüre, zu der neben Lavrovs "Historischen Briefen" auch das "ABC der Sozialwissenschaften" von Bervi-Flerovskij gehörte. Ja, er betätigt sich sogar selbst als Volksaufklärer.²⁾

Über Bervis "Azbuka"³⁾ hält er in dieser Zeit ein Referat⁴⁾. Seine aktive Laufbahn als Narodnik findet ihren Höhepunkt und ihr jähes Ende im Sommer/Herbst 1888, als er mit dem Volkstümler Romas zur Aufklärungsarbeit aufs Dorf geht⁵⁾.

1892 lebt Gor'kij in der sogenannten "Kommune", die zu einem Zentrum der "studierenden und arbeitenden Jugend" wird⁶⁾. Dort hat er häufigen persönlichen Kontakt mit Bervi-Flerovskij⁷⁾. Im Sommer desselben Jahres unternehmen Gor'kij und Bervi gemeinsam eine Wanderung durch Transkaukasien:

Mit Flerovskij stand ich in einem ausgezeichneten Verhältnis, ich wanderte mit ihm durch Transkaukasien⁸⁾.

Aufgrund des recht intensiven Kontaktes ist die Annahme also berechtigt, daß die Vorstellungen dieses etwas aussenseiterischen Vertreters des Narodničestvo einen gewissen Einfluß auf die Formierung von Gor'kijs revolutionärem Bewußtsein hatten⁹⁾.

1. Der revolutionäre Außenseiter

Bervi-Flerovskij war publizistisch äußerst aktiv; so veröffentlichte er mehr als fünfzig Werke über Ökonomie, Sozialpolitik, Philosophie, Naturwissenschaften, darunter auch Romane, die aber nur mühsam in Handlung verkleidete ideologische Abhandlungen darstellen¹¹⁾. Die meisten seiner Schriften sind heute vergessen; jedoch war er in den siebziger Jahren einer der geistigen Führer der revolutionären Jugend. Seine Schriften "ABC der Sozialwissenschaften" (1871) sowie die "Lage der Arbeiterklasse in Rußland" (1869) bildeten deren "unentbehrliche Lektüre"¹²⁾.

Das "ABC" hatte er für den Kreis der Čajkovcy verfaßt¹³⁾, und auch mit den Dolgušincy stand er in enger Verbindung; für sie schrieb er verschiedene Broschüren¹⁴⁾. Wie die meisten seiner revolutionären Zeitgenossen hatte er in seinem ideologischen Gepäck die Schriften von Černyševskij, Herzen, Saint-Simon, Fourier, Owen. Den Sozialismus wollte er auf friedlichem Wege - durch Aufklärung - eingeführt wissen, als Keimzelle dafür sollte die russische obščina dienen. Seine Vorstellung von der Veränderung der Geschichte kommt ohne die Kategorie des Klassenkampfes aus, wenn er sagt, im Bewußtsein der Menschen müßten an die Stelle von Feindschaft und Konkurrenz ("Kampf ums Dasein"¹⁵⁾), Solidarität und Brüderlichkeit ("Bund fürs Dasein"¹⁶⁾) treten.

Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist die Tatsache, daß Flerovskij sein Ideal einer neuen Gesellschaftsordnung, die auf Gleichheit, Brüderlichkeit und Liebe basiert, zum Teil als Lehre von einer "neuen Religion" formulierte¹⁷⁾.

2. "Azbuká social'nych nauk" (1871) und "Kak dolžno žit' po zakonu prirody i pravdy" (1873) ¹⁸⁾

In der "Azbuká" entwickelt Bervi eine Art "Philosophie und Moral des Kollektivismus" ¹⁹⁾.

In der bisherigen Geschichte, die, so Bervi, ein Kampf zwischen "Anarchie" und "Zähmung" (d.h. zwischen ungeordnetem Gegeneinander und organisierter Gesellschaft = Organismus) ist ²⁰⁾, wurde das "religiöse Gefühl" (Gor'kij!) der Menschen mißbraucht, indem die alten Religionen im Verein mit den jeweiligen Machthabern daraus ein Unterdrückungsinstrument gemacht haben ²¹⁾. Wenn nun gegen die Religion der Unfreiheit das Ideal der "Freiheit" gesetzt wird, so tritt an die Stelle der "Gottheit" die "Gesellschaft" ²²⁾.

Wenn aber der religiöse Enthusiasmus durch den gesellschaftlichen ersetzt wird, der Gott durch die Gesellschaft, so wird auch der Durst nach Macht durch das Streben zur Bruderschaft und zur Gleichheit, das Glück der Herrschaft durch das Glück der brüderlichen Liebe ersetzt ²³⁾.

Dies zu erreichen ist letztlich ein Erziehungsproblem; denn das "religiöse Gefühl" kann nur mißbraucht werden, solange es instinktiv, unbewußt ist, solange der Dualismus "Religion" - "Rationalismus" besteht. Wenn aber das "religiöse Gefühl" bewußt gemacht wird (Erziehung), und dem als richtig erkannten Ziel, nämlich der Organisierung der neuen Gesellschaft, zugeordnet wird - Bervi nennt dies "selbstbewußter Rationalismus" ²⁴⁾ - so fällt der alte Dualismus weg, und (religiöses) Gefühl und Ratio gelangen zur Synthese:

Das wahre Ziel des entzückten Enthusiasmus (= religiöses Gefühl R.S.) soll die Sympathie des Menschen zum Menschen bis zum Maximum entfalten²⁵⁾.

Diese neue Religion, deren Gegenstand der Organismus "Gesellschaft" ist, behauptet von sich, eine "rationalistische Religion" zu sein²⁶⁾, denn es könne nur darum gehen, ein "Naturgesetz" zu erkennen: "die organische Solidarität"²⁷⁾.

So wie die einzelnen Zellen eines Organismus' im Interesse des Ganzen zusammen- und füreinander arbeiten ("Solidarität"), so müssen auch die Individuen einer Gesellschaft um des Wachstums des Ganzen willen zusammenarbeiten²⁸⁾.

So wird in der neuen Religion das Volk anstelle von Christus oder Gott zum Gegenstand der Verehrung und Liebe²⁹⁾. Der Einzelne findet sein Glück im kollektiven Handeln:

Der Mensch kann nur dann fühlen, daß er in der Richtung des Planes seiner Organisation handelt, wenn er aus seinem eigenen Wohl und dem allgemeinen Wohl ein Ganzes bildet; nur dann fühlt er sich vollkommen glücklich, wenn er solidär mit den ihn umringenden Menschen handelt³⁰⁾.

Daß er dies tut, daß er das allgemeine Gesetz der "organischen Solidarität" als Gesetz seines eigenen Handelns erkennt und annimmt, ist eine Frage der Bewußtmachung, der "Bildung" (Gor'kij):

Die Bildung ist ein unumgänglicher Grundstein, um die Idee der Solidarität zu entwickeln³¹⁾.

Die Intelligenz (gemeint sind die Narodniki) habe als erste begriffen, daß sie sich aus einer "durch Gewalt" in eine "durch Überzeugung herrschende Macht" wandeln müsse³²⁾.

Nun war zwar die Affinität von Sozialismus und Religion schon zur Tradition geworden: seit Saint-Simon, Fourier, Babeuf, Lamennais, Owen; und Bervi betrachtete die frühen Sozialisten als seine Vorläufer, wobei er ihnen allerdings die Vernachlässigung des erzieherischen Moments anlastete. Es gab für ihn jedoch nach seinem eigenen Zeugnis auch einen ganz konkreten Anlaß dafür, seine kollektive Gesellschaftslehre als eine "Religion der Gleichheit" zu formulieren³³⁾.

Durch den "selbstlosen Enthusiasmus"³⁴⁾, mit dem sich die jungen Revolutionäre auf den "Gang ins Volk" vorbereiteten, sah er sich an die ersten Christen erinnert und kam zu der Überzeugung,

daß man einen Erfolg (der Propagandatätigkeit R.S.) nur dann erwarten könne, wenn der Ausbruch von Enthusiasmus, der die Jugend erfaßt hatte, in ein beständiges, nicht auszurottendes Gefühl umgewandelt würde³⁵⁾.

Ergebnis dieser Überlegungen war die oben dargelegte "neue Religion":

Man muß das Volk lehren, alle seine Kräfte sich selbst zu widmen, man muß es fähig machen, zu leben und alles zu ertragen um seiner Brüder willen; und sie (die Brüder) allein sollen Gegenstand seiner Liebe und brennenden Wünsche sein; an sie allein sollen seine glühenden Gefühle gerichtet sein; sie allein sollen in seinen Augen höher als alles stehen und sollen das ganze Ziel seines Lebens ausmachen, sie (die Brüder) sollen seine (des Volkes) Religion sein³⁶⁾.

Es geht also einerseits darum, daß die jungen Narodniki ihre Propagandatätigkeit als einen 'religiösen Akt' begreifen oder vielmehr empfinden - Bervi hat schon den gleichen verkürzten Religionsbegriff wie nach ihm Gor'kij und Lu-načarskij, indem er das Wesen der Religion auf den Enthusiasmus, das Gefühl reduziert; die jungen Revolutionäre sollen sich als "Apostel" der neuen Religion verstehen³⁷⁾.

Andererseits soll aber dasselbe "religiöse Gefühl" das Vehikel sein, auf dem die Botschaft von der neuen Gesellschaft zu ihren Adressaten, dem Volk oder den Bauern gelangt.

Der Bauer, der an die Sprache von Sektierern und Wanderpredigern gewöhnt war und in einer eigenen Welt von Volksreligiosität lebte (vgl. z.B. Larion und Savelka), konnte am besten erreicht werden, wenn man sich eben dieser Sprache bediente.

Diesem Aspekt trugen die Broschüren Rechnung, die Bervi in den siebziger Jahren für volkstümlerische Kreise auf deren Bitten verfaßte³⁸⁾.

Über "Kak nado žit'" schreibt Bervi in seinen Memoiren, die Broschüre sei verfaßt

in jener Sprache, in welcher die Propheten schrieben, welche den raskol (Spaltung) predigten. Sie rief die Gläubigen auf, ihr Blut zu vergießen und alle Qualen zu erdulden und zu leiden für ihre Brüder bis zum Ende³⁹⁾.

Zwar werde in der Schrift kein einziger Evangelientext direkt zitiert, dennoch habe sie bei den Bauern einen "rein religiösen Eindruck" hinterlassen⁴⁰⁾:

Das ist er, der wahre Glaube! rief der Bauer, wenn er das Buch gelesen hatte. So muß man nach der Wahrheit (pravda!) leben! Und er legte das Buch zu den Ikonen, wo bei ihm alles Heilige untergebracht war⁴¹⁾.

Tatsächlich ist diese Schrift nach dem Muster eines Lehrgesprächs Jesu mit seinen Jüngern aufgebaut und gebraucht biblische Wendungen, die sofort mit Jesus-Worten assoziiert werden, ohne solche direkt zu zitieren: Statt "geht in alle Welt und lehret alle Völker...!" heißt es am Beginn:

Gehet ins Volk und sagt ihm die ganze Wahrheit bis aufs letzte Wort, und wie der Mensch leben soll nach dem Gesetz der Natur⁴²⁾. Nach dem Gesetz sind alle gleich⁴³⁾.

Die "Jünger fragen den Meister", und er antwortet "Wahrlich, ich sage euch..!"⁴⁴⁾. Seine Worte sind das "Gesetz der Wahrheit", und aus dem biblischen Himmelreich wird so das "Reich des Gesetzes"⁴⁵⁾.

Als er von seinen Jüngern ging, sprach er zu ihnen ein letztes Wort. Als er sich an die Gesetzlosigkeit erinnerte, die überall auf Erden herrschte, und an die Leiden der Menschen, flossen über sein Angesicht, (...) heiße Tränen, (...). Das Glück für die Menschen und die irdischen Freuden werden allein aus der brüderlichen Liebe geboren. (...) O, ihr finsternen und unvernünftigen Menschen, hört die Große Wahrheit, ihr werdet nur dann Glück erfahren, (...), wenn ihr beginnt, einander mit der süßesten Liebe zu lieben und daraus nicht euch über den andern erhebt, sondern gleich sein wollt. Wer mit reinem Herzen und mit hellem Verstand das Gesetz der Gleichheit versteht, der allein ist würdig, und er allein ist tugendhaft⁴⁶⁾.

In der gleichen Manier ist auch die Broschüre "K russskomu narodu" (An das Russische Volk) verfaßt.

Zwar lag nach Bervis Einschätzung in den siebziger Jahren eine "neue Religion in der Luft"⁴⁷⁾, und er bezweifelte daher zunächst nicht, daß eine "tätige, kämpfende Religion (Gor'kij! R.S.) der Gleichheit eine große Macht" werden könne⁴⁸⁾; doch mußte er später erkennen, daß sein Projekt einer Synthese des "religiösen Gefühls" mit der rationalen (weil "gesetzmäßigen") Ordnung einer Gesellschaft von Gleichen von Anfang an zum Scheitern verurteilt war:

Das Volk war nicht fähig, ein religiöses Gefühl zu seinen Brüdern zu heben, dies vermochte es nur gegenüber der Gottheit, und damit wurde alles verdorben⁴⁹⁾.

Die Einsicht, daß der Enthusiasmus allein als Vehikel zur Erkenntnis und Annahme der "Wahrheit", des "Gesetzes der Gleichheit" nicht ausreichte, veranlaßte Bervi dazu, seine Gesellschaftslehre neu auszuarbeiten als eine "rationale Religion"⁵⁰⁾ und in einem programmatischen Roman darzulegen.

3. "Na žizn' i smert'" (1877)

In diesem Roman, der im literarischen Sinne kaum als Roman, sondern als ein Konglomerat von Gedanken zu bezeichnen ist, entwickelt der Held Skripicyn, akkompagniert von einigen Nebenfiguren, seine (=Bervis) "rationalistische Religion"⁵¹⁾. Während Bervi im "ABC" die "organische Solidarität"⁵²⁾ als das Grundgesetz der Natur bezeichnet hat, das auf die Gesellschaft übertragen die Religion der "brüderlichen Gleichheit" verlangte, so nennt er das Gesetz jetzt das "Zueinander von Gleichem"; Sympathie und Harmonie (was dasselbe

meint) - dies seien Prinzipien, die sich aus der Natur ablesen ließen, und die auf die Gesellschaft zu übertragen seien⁵³⁾.

Fortschritt bedeute folglich Wachsen der Sympathie⁵⁴⁾. Des Menschen "Sympathie zur ganzen Welt" manifestiere sich als "religiöses Gefühl"⁵⁵⁾.

Wenn Bervi nun fordert, daß dieses Sympathie-Prinzip zum Organisationsprinzip der Gesellschaft werden⁵⁶⁾ müsse: "Ein Organismus, das ist es, was die menschliche Natur aus der Menschheit zu machen bestrebt ist"⁵⁷⁾, so wird offensichtlich, aus welcher Quelle er hier geschöpft hat. Es ist dies das Grundgesetz der "universellen sozialen Harmonie", das Fourier entdeckt zu haben glaubte:

Ich bin der Entdecker der mathematischen Berechnung des Schicksals, einer Berechnung, die Newton auf der Hand lag und die er dennoch nicht einmal flüchtig erahnte; er hat die Gesetze der Anziehung der Materie aufgestellt und ich nun diejenigen der leidenschaftlichen Anziehung (Zueinander von Gleichem, Sympathie R.S.), deren Theorie vor mir kein Mensch erörtert hat. Die leidenschaftliche Anziehung ist der Urgedanke, dem Gott alle Veränderungen der Materie, die Ordnung der universellen Bewegung und der sozialen Bewegung der Menschen in allen Welten unterstellt hat⁵⁸⁾.

Auch die aus dem Gesetz der Sympathie hervorgehende Vorstellung, daß man unter den Menschen eine "Zelle" bilden müsse, "die sich durch die solidarische Sensibilität eines Organismus auszeichnet"⁵⁹⁾, läßt an Fourier und seine Phalansterien denken.

Das zu propagierende neue Ideal der Menschheit besteht darin, daß das Kampfelement aus der Geschichte verschwindet und der "Sympathie" Platz macht⁶⁰⁾. Dieses Ideal sei aber kein Traum, sondern eine "Tugend", ein "aktives Verhalten"⁶¹⁾. (Gor'kij!)

Die Anerkennung und Erkenntnis des Gesetzes der Sympathie führt nun endlich dazu, daß der in der Menschheitsgeschichte mißbrauchte und fehlgeleitete "religiöse Instinkt" seinen richtigen Gegenstand findet: In der aktiven Verfolgung des Ideals kann er zum "religiösen Gefühl" werden⁶²⁾.

Das Ende religiöser Irrtümer besteht also darin, daß der Mensch für seinen "religiösen Instinkt" den richtigen Gegenstand findet:

Das, was für dein Herz das Zentrum alles Heiligen sein soll, das nimm aus der Natur (Sympathie, Harmonie R.S.); wenn du dein Ideal schaffst, geh nicht über die Fakten hinaus, sondern verstehe, ihren Sinn zu erfassen. Wenn du erst deine Religion auf dieser Grundlage errichtet hast, dann wirst du dich freuen an jeder neuen Wahrheit und an der Entwicklung der Wissenschaft, und wirst sie nicht verfolgen⁶³⁾.

Bis hierher unterscheidet sich die "rationalistische Religion" noch nicht sehr von der "Religion der Gleichheit und Brüderlichkeit" - wenn man einmal davon absieht, daß die Quellen deutlicher sichtbar werden. Doch nun wird der Analogieschluß von der Natur auf die menschliche Gesellschaft (Sympathie, Anziehung usw.) wieder umgekehrt (von der Gesellschaft auf die Materie): Die Sympathie unter den Menschen als Teilen eines Ganzen ist nicht die 'magnetische Anziehungskraft', sondern hat etwas mit Bewußtsein zu tun.

Die eine Wahrheit, die in der Natur zu erkennen ist und die auch für die Gesellschaft gilt, heißt jetzt "Denken": Das Organisationsprinzip in der Natur ist das "selbständige Denken der Teile"⁶⁴⁾. Das "Rationalistische" an der neuen Religion ist also das energetische Prinzip, nämlich daß das Denken als organisierende Kraft den gesamten Kosmos beherrscht⁶⁵⁾. Wenn die Menschen ihre Religion aus der Natur schöpfen, wo das Gesetz der selbständig denkenden Teile eines Ganzen zu finden ist, dann bedeutet dies die endgültige Überwindung des Dualismus "religiöses Gefühl" - "Vernunft"; denn nun ist alles unter dem einen Prinzip des "Denkens" begriffen⁶⁶⁾ und zur Synthese gebracht.

Soweit die "rationale" Begründung der "Religion der brüderlichen Liebe"⁶⁷⁾.

Daß die Organisationsform einer auf diesem Prinzip aufgebauten Gesellschaft das Kollektiv ist⁶⁸⁾, und daß dies durch Erziehung erreicht wird⁶⁹⁾, ist nur logisch. Zusammengefaßt lautet die neue Lehre:

Damit die Menschheit endlich den großen Gedanken des Fortschritts in der Natur verwirklichen und aus der Sammlung der Menschen⁷⁰⁾ einen Organismus schaffen könne, muß jeder Mensch vom allerersten Tag seiner Bewußtwerdung an in sich jenes Ideal tragen, jenen Grundgedanken⁷¹⁾, aus welchem heraus ein Leben jedes einzelnen für alle und aller für jeden einzelnen⁷²⁾ sich entwickeln muß, ein Organismus, der sich zusammenschließt und wächst durch die erhabenen und die Menschen anziehenden Gefühle. Dieses Ideal soll das Ziel sein (...), es soll für die Menschheit das Heiligste und Größte sein, ihre Religion⁷³⁾.

4. Der Anteil des Narodničestvo (Bervi) in Gor'kij's Bogostroitel'stvo

Kunkl'⁷⁴⁾ berichtet in seinem Buch über die Dolgušincy, daß man im Gepäck eines gefangengenommenen Narodnik neben den "Paroles d'un croyant" ("Slova verujuščego k narodu") des Abbé Lamennais, den Evangelien und anderen Schriften Bervis "Azbuká", "K russkomu narodu" und "Kak dolžno zit'" gefunden habe⁷⁵⁾. Man muß schon aufgrund der biographischen Fakten⁷⁶⁾ davon ausgehen, daß auch Gor'kij den Inhalt dieser Schriften in seinem geistigen Gepäck hatte und, wie sich zeigt, auch bewahrte.

Äußerliches Verwandtschaftsmerkmal zwischen Gor'kij und Bervi ist die Sprache; Bervi hält sich bei der Abfassung seiner Propagandaschriften, die bei der Verbreitung der neuen Lehre helfen sollen, an die Sprache der Volksreligiosität, die mit Bildern und Redewendungen aus den Evangelien durchsetzt ist. Im selben Sinne schreibt Gor'kij leser-/adressatenorientiert, wenn es darum geht, die neue Lehre, den Sozialismus, als Religion zu verkünden, wobei selbst der Aspekt "Sozialismus als Religion" schon ein Stück Leserorientierung ist⁷⁷⁾.

Auch die Tatsache, daß bei beiden - Bervi und Gor'kij - die neue Gesellschaftslehre im religiösen Gewand auftritt, ist noch relativ äußerlich und begründet nicht unbedingt ein Vaterschaftsverhältnis. Gor'kij folgt Bervi jedoch nicht nur in der Form, sondern auch in der inneren Struktur des Religionsbegriffes. Für beide ist Religion, Religiosität reduziert auf ein emotionales Moment, das seinen richtigen Gegenstand und damit seine wahre Aktualisierung erst durch die Einbettung in ein bewußt, das heißt vernünftig organisiertes gesellschaftliches Gefüge (Sozialismus, Kommunismus) erfährt.

Zentrum der Bervischen Gesellschaftslehre ist der Begriff "pravda" mit seinen religiösen und ethischen Konnotationen⁷⁸⁾. Bervis pravda beruht in einer vernünftigen und dadurch gerechten gesellschaftlichen Ordnung; 'vernünftig' ist hier synonym mit 'gerecht', weil das Organisationsprinzip der neuen Gesellschaft (aus der Natur) erkannt werden kann: Es ist das "Gesetz der Gleichheit" oder der "Sympathie", das zur Grundlage einer kollektiven "Religion der brüderlichen Liebe" wird. In dieser 'Religion' sind dann Emotion ("religiöses Gefühl") und Ratio zur Synthese gebracht.

Vergegenwärtigt man sich nun Gor'kijs pravda-Begriff, wie er am deutlichsten in "Mat'" entwickelt wird, so ist die Übereinstimmung auffallend. Auch dort meint pravda zunächst eine gerechte, weil vernünftige Gesellschaftsordnung (Pavel - "meine Wahrheit"). Pavels pravda erfährt ihre religiöse Synthese in der Annahme durch die Nilovna und wird so zum Zentrum der neuen sozialistischen Religion. Das Vernunftmoment in der pravda hat zur Folge, daß ihre Verwirklichung, das Inkrafttreten der neuen aktiven Religion, zur Erziehungsfrage wird. - Bervi kann die Bedeutung der Bildung und Erziehung als Voraussetzung für eine neue Gesellschaft nicht oft genug betonen. Bei Gor'kij ist das nicht anders. Sein ganzer Begriff von Literatur beruht auf deren erzieherischer Funktion (Ideal!).

Wenn nun Bervi in der 'gereinigten' Fassung seiner religiösen Gesellschaftslehre die Wahrheit, nämlich das "Gesetz der Gleichheit" als allwaltendes Organisationsprinzip "rationalistischer" bestimmt, nämlich als "Denken selbständiger Teile"⁷⁹⁾; wenn er "Denken" als die allwirkende Kraft und den Fortschritt in der Welt durch die "Denktätigkeit der Materieeinheiten" bedingt sieht⁸⁰⁾ - so handelt es sich hier genau um jene "Seinskonzeption,

die sowohl rational überprüfbar, als auch idealistisch-antizipatorisch ist", und deren der "Gedanke" (mysl') "als tragendes Konstituens der Dichtung" bei Gor'kij bedarf, um mit ihr eine "organische Assimilation" einzugehen⁸¹⁾.

So ist es dann zwar richtig, beispielsweise das Wunder in "Ispoved'" energetisch zu deuten⁸²⁾, es wäre jedoch falsch, hier den Einfluß der Energetik Ostwalds oder Kottiks (den Gor'kij zum Zeitpunkt der Abfassung von "Ispoved'" noch gar nicht kannte) am Werk zu sehen.

Gor'kij konnte sowohl, was die 'religiöse' Dimension eines sozialistischen Gesellschaftsbegriffes betrifft, als auch hinsichtlich einer wie unklar auch immer gefaßten energetischen Weltsicht auf viel ältere Identifizierungsmuster zurückgreifen, als dies die Forschung gerne sehen möchte⁸³⁾.

Die Bedeutung Bervi-Flerovskijs für die Herausbildung von Gor'kijs Gotterbauertum muß also sehr hoch veranschlagt werden.

Anmerkungen

- 1) Flerovskij ist Pseudonym; Bervi-Flerovskij lebte von 1829 bis 1918, erlebte also, wie der Titel einer seiner zahlreichen Autobiographien betont (Tri političeskich sistemy; dt.: Unter drei russischen Kaisern. Berlin 1898), die politischen Systeme dreier russischer Kaiser. Er wurde in Rjazan als Sohn eines Professors geboren und begann nach Gymnasium und Jurastudium eine steile Karriere - er arbeitete bis 1862 im Justizministerium -, die jäh abgebrochen wurde, als er 1862 gegen die Ungerechtigkeiten im Zusammenhang mit der Bauernbefreiung offen zu Felde zog. Man lieferte ihn zuerst in ein Irrenhaus ein, um ihn dann in die Verbannung zu schicken. Bis 1895 lebte er ständig im Exil und danach weiter unter Polizeiaufsicht.
- 2) G'-30, 25, S. 308, 330, 331, 342; G'-30, 13, S. 528, 532, 536, 540.
T. Yedlin (M. Gorky: His Early Revolutionary Activity. In: Canadian Slavonic Papers Vol. XVII (1975), H.1, S. 78) hält es für offensichtlich, daß Gor'kij "bis zur Jahrhundertwende vornehmlich mit der Ideologie des Narodničestvo befaßt war." Dies gehe aus der Analyse der journalistischen Tätigkeit Gor'kijs in den 90-er Jahren hervor. Vgl. auch Kaleps (a.a.O., S. 69), der auf das Narodničestvo als Quelle für das Gor'kijsche Denken verweist, ohne dies allerdings näher nachzuweisen.
Vgl. a. Istorija ruskoj literatury, X, S. 214f.
- 3) "Azbuka social'nych nauk", 1871; dt.: N. Flerovsky, Das ABC der sozialen Wissenschaften. Leipzig 1898.

- 4) I. Gruzdev, Gor'kij i ego vremja, t.I, S. 122.
- 5) Letopis' žizni i tvorčestva A.M. Gor'kogo, t. 1. Moskau 1958, S. 57.
- 6) ebd., S. 86.
- 7) Schachnowitsch, Lenin und die Fragen..., S. 608, Anm. 68.
- 8) Gruzdev, a.a.O. S. 373; über weitere Begegnungen ebd., S. 559f.
- 9) Vgl. Schachnowitsch, a.a.O., S. 457ff; drs., A.M. Gor'kij o proischoždenii religii. S. 75ff; Schachnowitsch weist zwar auf Bervis Einfluß hin, führt dies aber nicht aus und zieht nicht die nötigen Schlüsse.
- 11) z.B. Na žizn' i smert', Genf 1877.
- 12) M. Klevenskij, Vorwort zu: Zapiski revoljucioneramečtatelja. Moskau 1929, S. 5.
- 13) Klevenskij, ebd., S. 4.
- 14) "Kak nado žit' po zakonu prirody i pravdy", "Russkomu narodu".
- 15) Unter drei russischen Kaisern, S. 7.
- 16) ebd.
- 17) "Azbuka", "Kak nado/dolžno žit'", "Na žizn' i smert'".
- 18) Von letzterer Schrift gab es zwei Varianten, eine in der Schweiz und eine in Rußland gedruckt. (Aptekman, V.V. Bervi-Flerovskij. Leningrad 1925, S. 178).
- 19) Klevenskij, a.a.O., S. 7.
- 20) "ABC" (dt.), S. 36.
- 21) ebd., S. 61.
- 22) ebd., S. 46.
- 23) ebd., S. 47; Unterstr. v. mir.
- 24) ebd., S. 53.
- 25) ebd., S. 61.
- 26) ebd., S. 115.

- 27) ebd., S. 152.
- 28) ebd.
- 29) ebd., S. 264.
- 30) ebd., S. 335f; Unterstr. v. mir.
- 31) ebd., S. 337.
- 32) ebd.
- 33) Zapiski revoljucionera..., S. 142.
- 34) ebd., S. 141.
- 35) ebd.
- 36) ebd., S. 141f; vgl. Lamennais: "Die allgemeine Brüderlichkeit ist das letzte Wort der Menschheit." (In: Die Frühen Sozialisten, Bd. 1, Hrg. v. F. Kool u. W. Krause. München 1972, S. 274)
- 37) Zapiski, S. 142.
- 38) Zapiski, S. 142.
- 39) ebd., S. 144.
- 40) ebd., S. 145.
- 41) ebd.
- 42) s.o. S. 310.
- 43) "Kak dolžno žit'..." In: A.A. Kunkl', Dolgušincy. (= Istoriko-revoljucionnaja biblioteka (1931) Nr. LXXII) Moskau 1931. Priloženija, S. 205.
- 44) ebd., S. 205 - 212.
- 45) ebd., S. 207.
- 46) ebd., S. 211f; Unterstr. v. mir.
- 47) Zapiski, S. 145.
- 48) Unter drei russischen Kaisern, S. 248.
- 49) Zapiski, S. 146.
- 50) ebd., S. 147.
- 51) Der Roman enthält viel Autobiographisches.
- 52) s.o. S. 310.
- 53) Na žizn' i smert', II, S. 189f.
- 54) ebd., S. 190.
- 55) ebd., S. 191.

- 56) ebd., S. 196.
- 57) ebd., S. 197f.
- 58) Ch. Fourier, Brief an den Justizminister. In:
Die frühen Sozialisten, Bd. 1, S. 202.
Unterstr. v. mir.
- 59) Na žizn', S. 133.
- 60) ebd, II, S. 8.
- 61) ebd.
- 62) ebd.
- 63) ebd., II, S. 10.
- 64) Na žizn', III, S. 11.
- 65) Vgl. Setzer, a.a.O., S. 402f (auf Ostwald bezogen).
- 66) Na žizn', III, S. 45.
- 67) ebd., S. 70; vgl. "ABC".
- 68) ebd., S. 126.
- 69) ebd., S. 74.
- 70) Von Bogdanov erschien 1904 ein Aufsatz: "Sobiranje
čeloveka".
- 71) "Sympathie" usw.
- 72) Vgl. Lamennais, In: Die frühen Sozialisten, Bd. 1,
S. 267.
- 73) Na žizn', III, S. 181.
- 74) Kunkl', a.a.O., S. 140.
- 75) ebd.
- 76) s.o. S. 307.
- 77) "Mat'" - Rybin, Nachodka; "Ispoved'" - Iegudiil,
Michajla; "Leto" - die revolutionären Bauern.
- 78) Kluge, Mat', S. 424, Anm. 14.
- 79) s.o. S. 316f.
- 80) ABC der sozialen Wissenschaften, The Theses, S. 609.
- 81) Setzer, a.a.O., S. 396.
- 82) Setzer, ebd., S. 402.
- 83) Schachnowitsch (Lenin..., S. 449) sieht z.B. noch
in "Razrušenie ličnosti" den Einfluß Bervis am
Werk; aber nur, was Gor'kijs Auslassungen über

den Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft und Religion in den frühen Stadien der Menschheit betrifft.

VIII. Schluß

1. Zusammenfassung

Diese Arbeit hatte das Ziel, die fraglich gewordene Festlegung des "Gotterbauertums" auf den Zeitraum von 1905 bis 1910 zu überprüfen; ferner sollte gezeigt werden, daß das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij weder eine Episode noch dem Einfluß Lunačarskijs (und Bogdanovs) zuzuschreiben war; sodann waren die Konsequenzen für die Interpretation einiger wichtiger Werke Gor'kijs zu bedenken.

Es hat sich gezeigt, daß weder bei Lunačarskij noch bei Gor'kij das Gotterbauertum als eine Reaktion auf das Scheitern der Revolution von 1905 zu verstehen ist. Lunačarskij hatte sich schon 1898 für den Zusammenhang von Religiosität und Wissenschaftlichem Sozialismus interessiert; und die Genese von Gor'kijs religiösem Sozialismus war bis in seine ersten Werke zurückzuverfolgen.

Damit konnte aber auch die zentrale Frage nach einer "Gruppe" der "Bogostroiteli", unter deren Einfluß Gor'kij geraten sein soll, eine Antwort finden. Schon für die beiden am nächsten beieinanderstehenden Figuren dieser vermeintlichen Gruppe: Lunačarskij und Gor'kij konnte gezeigt werden, daß diese Sicht nicht zulässig ist, gerade, wenn man bei ihnen die Entstehung des gotterbauerischen Gedankens ins Auge faßt. Ihr Ausgangspunkt war so verschieden wie ihr Anliegen: Was der eine beibehalten wollte, suchte der andere dazuzugewinnen.

Lunačarskij hatte seine Ausgangslage und sein Ziel sehr früh formuliert:

Es galt, für den russischen Marxismus, der in den Kleidern eines "pessimistischen Sozialismus"¹⁾ auftrat, die

subjektiv-emotionalen und ethischen Dimensionen zurück- (oder dazu-) zugewinnen; am Ende sollte eine Religionsphilosophie stehen, die die Synthese von Subjekt und Objekt, von objektiver (vernünftiger) Beschreibung der Entwicklungsbedingungen des Sozialismus und subjektiver (emotionaler, ethischer) Entscheidung für dieses Weltmodell gewährleistetete.

Umgekehrt Gor'kij:

Er ging von einem subjektiven, ethisch-moralischen Engagement für den Menschen aus, das seinen Ausdruck in dem von romantischem Pathos geprägten Menschenbild fand. An der Wandlung seiner literarischen Bilder ließ sich aber beobachten, wo Gor'kij an die Grenzen dieses Menschenbildes stieß: Ihm mangelte die Aufhebung in einer vernünftigen Ordnung, die seine unverwertbare Verwirklichung überhaupt erst ermöglichen konnte. Gor'kij suchte nach der Synthese von 'Gefühl' und 'Vernunft', Herz und Kopf. Die tragende vernünftige Ordnung und damit das Syntheseglied glaubte er 1906 im Wissenschaftlichen Sozialismus gefunden zu haben.

Das Ende seiner Suche war das "Gottesbauertum", das sich erstmals 1906 in erzählerischer Ausformung in dem Roman "Mat'" und im Frühjahr 1907 theoretisch in Gor'kij's Antwort auf die Umfrage des Mercure de France als Religion der Aktivität manifestierte. Kurze Zeit später (Herbst 1907) legte Lunačarskij die komprimierte Fassung seiner Religionsphilosophie vor²⁾.

Bei Lunačarskij war zu sehen, daß er für seine Erneuerung des Marxismus entscheidende Impulse von Feuerbach und Nietzsche bezogen hatte:

Der Rückgriff auf Feuerbach konnte die Respektierung des Menschen als eines religiösen Wesens garantieren; die für den "Sprung" in den "Entwurf" von einer neuen Gesellschaft und einem neuen Menschen erforderliche Dynamik bezog Lunačarskij von Nietzsche.

Auch Gor'kij brachte das Erbe Nietzsches in sein Gotterbauertum ein:

Für ihn wurde das Symbol des Übermenschen zum Symbol für den Menschen, der sich aus einer Gegenwart heraus voll Stolz und Aktivität in eine neue Zukunft hinein transzendiert. Die bedingungslose Bejahung des Lebens und die Sinnggebung durch ein schaffendes Umwerten - dies sind Nietzscheanische Kategorien, die Gor'kij in seinem Kampf gegen das meščanstvo benutzt, in dessen größerem Zusammenhang das Bogostroitel'stvo Gor'kijs zu sehen ist.

Ferner konnten wir im Gotterbauer Gor'kij den Erben des Narodničestvo ausmachen, vor allem in seiner Ausprägung durch Bervi-Flerovskij:

In der an der naiven Volksreligiosität orientierten Sprache; in der damit zusammenhängenden Respektierung des religiösen Bedürfnisses des Volkes; in dem Verständnis von der "pravda", die eine vernünftige und dadurch gerechte gesellschaftliche Ordnung fordert (das aufklärerische Moment in diesem pravda-Begriff macht die Schaffung einer neuen Gesellschaft vorrangig zum Erziehungsproblem); und schließlich war zu sehen, daß das (undialektische) monistisch-energetische Geschichtsbild Gor'kijs (das für das Gotterbauertum zwar nicht konstitutiv ist, aber gleichzeitig mit ihm an Bedeutung gewinnt) nicht erst durch Ostwald oder Bogdanov hervorgerufen wird, sondern durch Bervi-Felrovskij entscheidend vorgeprägt ist. Hier ist nun kurz auf die Problematik des Religions- und Gottesbegriffes bei Lunačarskij und Gor'kij hinzuweisen³⁾.

Lunačarskijs 'neue Religion' basiert auf dem Glauben an den unendlichen Progreß:

"Voraussetzung für den Fortschrittsglauben ist die Behauptung einer Wechselwirkung zwischen dem Wachsen des menschlichen Wissens, den Erfolgen der Wissenschaft einerseits

und dem moralischen und sozialen Fortschritt andererseits" ⁴⁾.

Diese Eindimensionalität des Geschichtsverständnisses war bei Lunačarskij zu beobachten: Das Fortschreiten auf eine bessere Gesellschaft wurde ablesbar an der Entwicklung von Technik und Wissenschaft. Auch der Religionsbegriff wird bei Lunačarskij eindimensional; er reduziert sich auf das subjektiv-emotionale Element. Der transzendente Bezug, konstitutives Merkmal von Religion im theologischen Sinne, wird nur vorgetäuscht und ersetzt durch den 'utopischen' Charakter der Zielbeschreibung "neuer Mensch", "neue Gesellschaft" als sinngewährendes Gegenüber der Realität.

Entsprechend dem evolutionistischen Geschichtsbild ist auch das Gottesbild dieser 'Religion' prozeßhaft verstanden; dies kommt schon in der Bezeichnung "Gotterbauertum" bildlich zum Ausdruck. Wenn in den traditionellen (Offenbarungs-) Religionen Gott als das absolut Transzendente den sinngebenden Horizont für die menschliche Geschichte abgibt, so ist es jetzt der Prozeß "Gott"; genau dies aber betont Lunačarskij: Der Sinn von geschichtlichem Handeln liegt in diesem Handeln als vorwärtstreibendem selbst.

Die Thomatische Definition für Religion: "religio proprie importat ordinem hominis ad deum" ⁵⁾ gilt hier nur noch formal, da das für sie konstitutive metaphysische Element wegfällt; der "ordo hominis ad deum" ist zu einer Ordnung des Menschen auf seinen von ihm selbst zu organisierenden Geschichtsprozeß hin (= Gott) geworden ⁶⁾.

Lunačarskijs Reduzierung des Religiösen auf das bloß Emotionale macht die Fragwürdigkeit der Anwendung des Begriffes 'Religion' auf seine Geschichtsphilosophie deutlich ⁷⁾.

Für den Theoretiker Gor'kij ist prinzipiell dasselbe zu sagen. Auch bei ihm liegt eine Verengung des Verständnisses von Religion auf das Emotionale im Vollzug der menschlichen Geschichte (Fortschritt) vor.

Anders verhält es sich bei dem Romancier:

In der "Mutter" versucht er sich nicht an einer objektivierenden Beschreibung dessen, was das religiöse Gefühl, was Religion und was Gott sei - und inwiefern überhaupt der Mensch dies alles brauche. Durch die konsequent perspektivische Konstruktion des Romans aus der Sicht der Nilovna präsentiert sich diese dem Leser von Anfang bis Ende unter dem Anspruch des für sie (also subjektiv) Unbedingten, das den Namen Gott trägt, jedoch undefiniert bleibt. Dieser Gott, ob er nun zu Beginn der Kirchengott ist oder am Ende der Gott der Bogostroiteli, wird von ihr erfahren und für den Leser miterfahrbar nur aufgrund und vermittels der Handlungen der Mutter, welche eine Antwort auf dieses Angesprochensein durch ihren Gott sind⁸⁾.

Man geht mit Sicherheit nicht zu weit mit der Behauptung, daß dieser subjektive Weg der Mutter seinen ebenso subjektiven Erfahrungshintergrund in Gor'kij's eigener Biographie hat. Damit wäre jedenfalls eine Antwort möglich auf die Frage, weshalb Gor'kij zeit seines Lebens nicht von der religiösen Problematik ließ: Immerhin hatte er in seiner Kindheit (kirchliche) Religiosität zwar in ihren finstersten und negativsten Ausprägungen erlebt, jedoch gleichzeitig auch als ein System von Gefühls- und Verhaltensweisen, das den täglichen Lebensvollzug sinnvoll erscheinen ließ.

Es war in seinem erzählerischen Schaffen von Anfang an zu sehen, daß es Gor'kij um die Wiedergewinnung eben einer solchen Ordnung ging. Aber erst die Synthese des religiös-emotionalen Vollzugsbereiches mit einer ihn vor Pervertierung schützenden vernünftigen Ordnung konnte diesen Anspruch Gor'kij's befriedigen⁹⁾.

2. Die "Bogostroiteli" - eine Gruppe?

Das Jahr 1909 bildet den chronologischen Endpunkt unter dieser Untersuchung.

In diesem Jahr erschien Gor'kijs Roman "Leto"; seine im Vorjahr als Artikelserie im "Proletarij" abgedruckte Abrechnung mit dem Individualismus und der zeitgenössischen Literatur "Razrušenie ličnosti" erschien in dem Sammelband "Očerki filosofii kollektivizma, t.1". Das darin abgehandelte Problem: Individualismus contra Kollektivismus hatte seine literarische Gestaltung in "Ispoved'" gefunden¹⁰⁾.

In diesem Jahr nun taucht eine weitere Gestalt im Zusammenhang mit dem "Bogostroitel'stvo" auf: A.A. Bogdanov.

Von August bis Dezember 1909 fand die Parteschule von Capri statt, bei der Gor'ki, Lunačarski und Bogdanov neben anderen als Lektoren wirkten, und aus der sich am Ende die Gruppe "Vpered" rekrutierte. Im Februar 1909 hatte Kamenev mit seinem Artikel "Ne po doroge"¹¹⁾ die öffentliche bolschewistische Kritik am Bogostroitel'stvo eingeleitet, die mit der Verurteilung der "gotterbauerischen Tendenzen in der Sozialdemokratie"¹²⁾ als mit dem wissenschaftlichen Sozialismus nicht vereinbar und für die Arbeit der Sozialdemokratie schädlich endete; Bogdanov wurde aus dem bolschewistischen Zentrum ausgeschlossen. Dies geschah auf einer von Lenin initiierten erweiterten Redaktionssitzung des "Proletarij" im Juni 1909¹³⁾.

Ebenfalls in diesem Jahr erschien Lenins auf Bogdanov und seine Gruppe gezielte Abrechnung mit Machismus, Empiriokritizismus und Empiriomonismus:

"Materializm i Ėmpiriokriticizm. Kritičeskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii"¹⁴⁾. Offiziell war damit die

Geschichte des Bogostroitel'stvo zu Ende, noch bevor die eigentliche Diskussion in der Partei darüber begonnen hatte. Lenins Verdikt über die idealistische Abweichung Bogdanovs und seine Verteufelung der Gotterbauer als Machisten bestimmte von nun an die Rezeption dieses Versuchs einer kritischen Erneuerung des Marxismus. Seit Lenins Urteil ist von den "Bogostroiteli" als einer Gruppe die Rede.

In den einschlägigen sowjetischen Darstellungen wird dem Muster Lenins folgend - der Eindruck erweckt, als sei Bogdanov das ideologische Haupt der Bogostroiteli gewesen und habe zusammen mit Lunačarskij Gor'kij zu diesem Irrtum verführt. Zwar wird die Bedeutung Bogdanovs für die ideologische Entwicklung Gor'kijs erst dann klar auszumachen sein, wenn das Quellenmaterial zu ihrer Beziehung voll zugänglich ist¹⁵⁾; dennoch müssen der verbreiteten Ansicht von der Mitgliedschaft Bogdanovs in einer Gruppe von Gotterbauern die Zeugnisse der Beteiligten entgegengehalten werden.

Von einer religiösen Terminologie, die jener Lunačarskijs oder Gor'kijs vergleichbar wäre, ist bei Bogdanov keine Spur zu finden; im Gegenteil verwahrt er sich gegen die religiösen Konstruktionen Lunačarskijs¹⁶⁾.

Offensichtlich, so Grille, benutzte Lenin das Bogostroitel'stvo lediglich als "Vorwand für die Trennung der Lenin-Gruppe von den 'linken Bolschewisten' um Bogdanov"¹⁷⁾. Für diese Sicht spricht eine Darstellung Lunačarskijs von 1926¹⁸⁾: Ausgangspunkt der Meinungsverschiedenheiten waren politisch-taktische Fragen (Otzovismus, Ultimatismus).

Bogdanov sagte mir oft, daß er keinesfalls direkte Aktionen gegen die Partei unternommen hätte - ausgenommen reguläre Formen der Diskussion - , wenn ihm

von Lenins Seite nicht das Bestreben begegnet wäre, die Opposition sozusagen zu beseitigen, ihre Autorität zu untergraben, ihren Einfluß zu zerstören¹⁹⁾.

Politisch, so Lunačarskij, seien die damaligen Ansichten der Bogdanov-Gruppe aus der jetzigen Sicht zwar zu verurteilen, sie seien jedoch harmlos und keineswegs schädlich gewesen²⁰⁾.

Anders verhalte es sich in Sachen Philosophie:

Ich erkühne mich zu sagen, daß hier noch lange nicht alles gesagt ist, und daß die wirklichen Grenzen zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit noch nicht gezogen sind²¹⁾.

Daß nicht alles gesagt wurde, was hätte gesagt werden müssen, lag in Lenins (partei-) politischem Interesse:

Die Diskreditierung einer philosophischen Ansicht mit allen Mitteln²²⁾ diene der Diffamierung und Ausschaltung des Rivalen Bogdanov; das Verdikt der "religiösen" und "idealistischen" Abweichung brachte ihn politisch außer Konkurrenz.

Die Vereinnahmung Bogdanovs für das Bogostroitel'stvo Lunačarskij's und Gor'kij's durch Lenin war nicht nur terminologisch nicht gerechtfertigt:

Während Bogdanov die Überwindung des bürgerlichen, individualistisch begrenzten Bewußtseins aus der besonderen Produktionsweise in hochindustrialisierten Gesellschaften begründete und einseitig auf eine möglichst funktionale Organisation der Arbeitsprozesse bezog, waren Gor'kij und Lunačarskij primär an einer ethisch-ästhetischen Fundierung der sozialistischen Ideologie interessiert²³⁾.

Zwar sind die Anleihen Gor'kijs z.B. in seinem Aufsatz "Razrušenie ličnosti" bei Bogdanov "evident, wenn auch in stark simplifizierter Form vorgetragen"²⁴⁾, sie betreffen jedoch nicht das Bogostroitel'stvo Gor'kijs.

Beiden gemeinsam ist die Idee der Erziehung des Volkes/Proletariats im Geiste des Kollektivismus²⁵⁾ und das undialektische Geschichtsbild²⁶⁾. Zu der Frage eines Einflusses Bogdanovs auf Gor'kij vor der Capreser Zeit erlaubt das Quellenmaterial keine eindeutigen Aussagen, so daß man hier auf Spekulationen angewiesen wäre²⁷⁾.

Man kann also ab 1906/07 von einem "Gotterbauertum" bei Gor'kij und Lunačarskij sprechen; jedoch weder davon, daß sie dieses gemeinsam entwickelt hätten²⁸⁾, noch davon, daß sie - als "Bogostroiteli" - mit Bogdanov eine Gruppe gebildet hätten.

3. War das Gotterbauertum 1910 zu Ende? - Ein Ausblick

In seinem Artikel "Ne po doroge" hatte Kamenev auf Lunačarskij's Beitrag in "Literaturnyj raspad, t.2"²⁹⁾ reagiert, in welchem dieser auf die weitgehende Übereinstimmung seines Gotterbauertums mit dem Gor'kijs hingewiesen hatte.

Für Kamenev ging die Auseinandersetzung um die Frage, ob das Volk, das Proletariat, die Bauern in der Lage seien, den Wissenschaftlichen Sozialismus als reine Lehre aufzunehmen; indem Lunačarskij dies verneint, verläßt er für Kamenev die gemeinsame Basis. Lunačarskij lasse die Möglichkeit zu, dem Sozialismus eine Form zu geben, die ihn für die Schichten mit weniger entwickeltem proletarischem Bewußtsein verständlicher und akzeptabler mache. Durch die Definition des Sozialismus als "Religion" gebe Lunačarskij dem Sozialismus ein reaktionäres Gewand, statt dessen re-

ligionskritische Gestalt herauszuarbeiten und die Denkformen zu zerstören, die den Menschen nach Gott fragen lassen³⁰⁾.

Auf diese Vorwürfe reagierte Lunačarskij mit einem Artikel "O moem bogostroitel'stve" in einer mit Bogdanov zusammen herausgegebenen Flugschrift³¹⁾. Darin verwehrt er sich gegen den Übernamen eines "Gotterbauers", da er, wenn überhaupt, diesen Begriff nur im übertragenen Sinne gebraucht habe.

Ich glaube, wenn ich mehrmals aufs entschiedenste ausgesprochen habe, der Sozialismus sei eine besondere Art Religion, ohne Gott und ohne Jenseits, und er enthalte kein Gramm Mystik und Metaphysik - daß ich mich damit abgesichert habe gegen jede unsinnige Vermengung des Sozialismus als Religion mit anderen, abgelebten oder gerade verschwindenden Formen des Denkens und Fühlens. Aber ich wollte die vergessene, überhaupt bei uns gleichsam ausgewischte Seite der proletarischen Weltanschauung unterstreichen, die dem Gefühl zugewandt ist, den höchsten und konsequentesten Idealismus der neuen Klasse³²⁾.

Lunačarskij räumt allerdings ein, daß seine Terminologie problematisch sei, da sie vom bürgerlichen Lager, vor allem von seiten der "bogoiskateli" als Annäherung aufgefaßt werden könne.

Hier ist an die Diskussion zu denken, die durch einen Artikel Filosofov's in der "Russkaja mysl'" entfacht worden war³³⁾.

Wegen der Möglichkeit, mißverstanden und vereinnahmt zu werden, distanziert sich Lunačarskij nun von seiner Terminologie:

Jedenfalls schuf meine Terminologie um meine Ideen herum eine dichte Atmosphäre von Lüge, willentlichen und unabsichtlichen Mißverständnissen, erschwerte deren richtiges Verständnis dermaßen, daß die Nachteile der Terminologie im Vergleich zu ihren Vorteilen vollkommen deutlich wurden - auch für mich selbst³⁴⁾.

Daß Lunačarskij's Rückzug - wenn auch nur in der Terminologie - mit dem Druck Lenins zu tun hatte, zeigt die Tatsache, daß von 1910 an eine mehrjährige Unterbrechung in der Beziehung zwischen beiden erfolgte³⁵⁾.

Erst 1926, in dem bereits erwähnten Vorwort zu Livšic' Artikel über die Parteischule von Bologna, äußert sich Lunačarskij wieder zu seinen damaligen 'Irrtümern': Seine philosophischen Schriften hätten viele wertvolle und wichtige Gedanken enthalten³⁶⁾, die allerdings durch "eine schädliche und falsche Terminologie verzerrt" worden seien³⁷⁾. Vom Standpunkt der "Parteihygiene" her gesehen sei daher Lenins Strenge durchaus am Platz gewesen³⁸⁾.

Noch ein weiteres Mal nimmt Lunačarskij zur Frage des Bogostroitel'stvo 1931 Stellung³⁹⁾. Hier erklärt er, wie er auf den Gedanken des Bogostroitel'stvo gekommen war: Rücksicht auf das religiöse Bedürfnis von Bauern und Arbeitern. Von den philosophisch-ethischen Mängeln des Marxismus ist nicht mehr die Rede.

Nunmehr distanziert er sich aber nicht nur von seiner "falschen Terminologie", sondern qualifiziert den gott-erbauerischen Gedanken überhaupt als falsch ab⁴⁰⁾.

Lunačarskij übt - aus welchem Anlaß auch immer - harte Selbstkritik an seinem damaligen Schaffen und hält eine kritische Revision aller seiner Schriften für notwendig⁴¹⁾.

Anders verlief die Entwicklung bei Gor'kij, wie an einigen Beispielen belegt werden kann.

Im Februar 1909 hatte er wegen seines Aufsatzes "Razrušenie ličnosti" von Lenin Schelte bezogen⁴²⁾. Da dieser Artikel zwar nichts von Gor'kijs Bogostroitel'stvo im Sinne des Aufbaus einer kollektivistischen Gesellschaft als einer religiösen Handlung enthielt, sondern

Bogdanovs szientistisch-technizistische Organisations-
theorie (...) zu einer spekulativen 'geschichtsphilosophisch' begründeten Entwicklungsgeschichte der Menschheit (transformierte), die im Resultat allerdings ebenfalls auf die Vereinheitlichung aller menschlichen Erfahrung abzielt,⁴³⁾

konnte Gor'kij sich kaum für seine gotterbauerischen Vorstellungen gescholten fühlen. Dies um so weniger, als er im selben Jahr für die französischen "Documents du progrès" einen Artikel geschrieben hatte ("Über den Zynismus"), der zugleich russisch in "Literaturnyj raspad" und deutsch in den "Dokumenten des Fortschritts" erschien; dieser Artikel war im Gegensatz zu "Razrušenie ličnosti" ganz vom Gotterbauertum gekennzeichnet:

Das Volk, der "unerschöpfliche Born jener Energie, die allein imstande (ist) alles Mögliche ins Notwendige, alle Träume in Wirklichkeit zu verwandeln"⁴⁴⁾, steht vor seiner Wiedergeburt⁴⁵⁾. Das "Volk" ist der "Riesendichter", der "allererste Schönheitsbildner"⁴⁶⁾. Eine neue Religion ist im Entstehen, welche die "Möglichkeit eines Menschenreiches auf Erden"⁴⁷⁾ verkündet.

"Gott ist nur für denjenigen da, der ihn in der eigenen Seele durch die Macht des Glaubens zu schaffen und durch ihr Feuer zu beleben vermag"⁴⁸⁾. - "Metaphysik ist erst nach dem Siege am Platze", sie ist "schöpferische Arbeit"⁴⁹⁾.

Der "wahre Individualismus liegt in der Zukunft, hinter dem Sozialismus"⁵⁰⁾. "Eine harmonische Persönlichkeit ist nur dann möglich, wenn die Helden verschwunden sind und die Menge gewesen ist, wenn Menschen erschienen sind, die das Gefühl gegenseitiger Achtung miteinander verbindet"⁵¹⁾.

"Mit der Zeit aber wird dies Gefühl der Achtung von Mensch zu Mensch sich zu einer Religion verwandeln"⁵²⁾.

Dieser Artikel (und damit zunächst also auch Gor'kijs Gott-erbauertum) blieb von Lenins Kritik unberührt. Gor'kij blieb auch weiterhin bei seiner Vorstellung vom Aufbau des Sozialismus als einer religiösen Sache.

1913 protestierte er in zwei Artikeln gegen die Inszenierung von Dostoevskijs "Dämonen" im Moskauer Künstlertheater. Der zweite ("Ešče o karamazovščine"⁵³⁾) endete mit dem Absatz:

Die Gottsucherei muß eine Zeitlang eingestellt werden - das ist eine nutzlose Beschäftigung: es gibt nichts zu suchen, wo man nichts hingelegt hat. Wer nicht säet, wird auch nicht ernten. Ihr habt keinen Gott, ihr habt ihn noch nicht erschaffen. Götter sucht man nicht - man erschafft sie; das Leben wird nicht erdacht, sondern erschaffen⁵⁴⁾.

Dieser Abschnitt rief Lenins helle Empörung hervor⁵⁵⁾ und führte zu seinem vielzitierten Ausspruch, die Gottsucherei unterscheide sich von der Gotterschafferei, wie sich ein gelber Teufel von einem blauen unterscheidet⁵⁶⁾.

Gor'kij versuchte wohl, sich in einem Brief an Lenin zu rechtfertigen, bekam jedoch eine weitere Abfuhr⁵⁷⁾. Von da an brachen die Beziehungen zwischen Gor'kij und Lenin für einige Jahre ab⁵⁸⁾.

Aber Gor'kij hielt auch weiterhin an seinem Gotterbauer-tum fest.

Von April 1917 bis zu ihrem Verbot im Juni 1918 schrieb er in der Tageszeitung "Novaja žizn'"regelmäßig Skizzen und Leitartikel zum Thema Kultur und Revolution⁵⁹⁾. Auch hier greift er in seinem Kampf um die Erziehung zu einer menschlichen Gesellschaft (Kultur) immer wieder auf seine gotterbauerischen Gedanken zurück.

Kultur ist für ihn jenes Element, das als Ausdruck der Synthese von Vernunft und Gefühl die neu entstehende Gesellschaft davor bewahren soll, zu einem bloßen technokratischen Gebilde zu werden oder in die Barbarei abzusinken. Jenes würde bedeuten, daß der "Sozialismus nur eine ökonomische Doktrin"⁶⁰⁾ bliebe; dieses würde die Revolution zu einem Ausbruch von "Emotionen" degradieren, die von neuem "die Freiheit seines (des Volkes R.S.) Denkens und seines Willens versklavten"⁶¹⁾.

Dies zu verhindern ist die Aufgabe einer "moralischen und ästhetischen Erziehung"⁶²⁾, welche "neue Gefühle, neue Ideen"⁶³⁾ im Menschen weckt:

"Die Revolution, die allein den Menschen veredeln kann, muß in seinem Innern stattfinden"⁶⁴⁾.

Das Ideal des wahren Revolutionärs ist

der Mensch als physisch starkes und schönes Tier; aber diese physische Schönheit soll mit der Macht und Schönheit des Geistes vollkommen harmonieren. Das Menschliche ist das Geistige, alles, was von der Vernunft geschaffen wird⁶⁵⁾.

Gor'kij verlangt vom Revolutionär einen "sozialen Idealismus"; denn ohne diesen Idealismus (das emotionale Element) "würde sich eine Revolution - und das ganze Leben - in eine trockene Mathematikaufgabe verwandeln, in die Ver-

teilung materieller Güter"⁶⁶⁾. Auch hier noch geht es Gor'kij also um jene Synthese von Gefühl und Vernunft (= der sozialistische 'Glaube'): Einerseits erinnert er daran, daß der Sozialismus eine "wissenschaftliche Wahrheit" sei⁶⁷⁾; andererseits dürfe aber der Arbeiter auch das "idealistische Prinzip" (d.h. das religiös-emotionale⁶⁸⁾) im Sozialismus nicht vergessen, nur so könne er sich als "Apostel einer neuen Wahrheit" fühlen⁶⁹⁾.

Am deutlichsten kommt Gor'kij's 'Religion' in einem Artikel zum Weihnachtstag 1917 zum Ausdruck:

Christus ist die unsterbliche Idee der Barmherzigkeit und Menschlichkeit; Prometheus ist der Feind der Götter, der erste Rebell gegen das Schicksal.(...) Der Tag wird kommen, an dem die beiden Symbole - Stolz und Barmherzigkeit, Demut und Tollkühnheit beim Verfolgen eines Ziels - in der Seele des Menschen zu einem großen einzigen Gefühl verschmelzen werden und alle Menschen ihre eigene Bedeutung, die Schönheit ihres Strebens und ihre gemeinsame Herkunft erkennen, die sie alle miteinander verbindet⁷⁰⁾.

Im Jahre 1927 bekennt sich Gor'kij schließlich noch immer als Gotterbauer. In einem Artikel zur Zehnjahrfeier der Oktoberrevolution, der in "Pravda" und "Izvestija" abgedruckt wurde, schrieb er noch einmal sein Credo:

Vor Jahren nannte ich den Menschen einen Gottschöpfer; das bedeutet, daß der Mensch, in sich selbst wie in der Außenwelt, die Macht schafft und verkörpert, Wunder zu wirken, Gerechtigkeit und Schönheit zu erschaffen, und daß er alle jene Fähigkeiten besitzt, mit denen die Idealisten eine Macht ausstatten, die angeblich außerhalb und unabhängig vom Menschen existiert.

Der Mensch weiß, daß außerhalb von ihm keine wunderwirkenden Kräfte vorhanden sind... Er ist dessen sicher, daß "einzig und allein der Mensch existiert, während alles andere nur das Ergebnis seiner eigenen Anschauung und das Werk seiner Hände ist."... Es ist dieser Mensch, der die Riesenaufgabe übernommen hat, die arbeitenden Massen "in seinem Bilde und seinem Gleichnis zu erziehen"⁷¹⁾.

Es zeigt sich also, daß das Gotterbauertum in mehr oder weniger deutlichen Ausprägungen zeit seines Lebens ein zentrales Thema Gor'kijs blieb. Es geriet sogar unerkant in die Grundlagen des Sozialistischen Realismus hinein: "Mat'", der erste proletarische Roman, zum Prototyp des Sozialistischen Realismus kanonisiert, entfaltet eben dieses Thema am genauesten. Aber es ist auch noch in Gor'kijs Rede auf dem ersten sowjetischen Schriftstellerkongreß 1934 latent vorhanden. "Gott bauen" heißt jetzt allerdings "den Sozialismus" oder das "neue Leben bauen"⁷²⁾. Und aus den "Meistern des Wortes" ("Čitatel'") sind jetzt die "Ingenieure der Seele" geworden⁷³⁾, die das "Werden des neuen Menschen"⁷⁴⁾ zu gestalten und zu fördern haben.

Es ist ein bedauerliches Faktum, daß diese Erbschaft des Vaters des Sozialistischen Realismus nicht erkannt und diskutiert, sondern nach dem von Lenin vorgegebenen Muster rezipiert und zur Episode⁷⁵⁾ erklärt wurde. So muß man feststellen, daß trotz der Ausweitung der sowjetischen Gor'kij-Forschung zu einer regelrechten 'Gor'kij-Wissenschaft' (gor'kovedenie) hier eine Lücke offenbleibt, deren Schließung von der sowjetischen Wissenschaft aus ideologischen Gründen vorerst nicht zu erwarten ist.

In diesem Sinne versteht sich vorliegende Arbeit als Beitrag zur Vervollständigung unseres Gor'kij-Bildes.

Anmerkungen

- 1) A.Thun, Die Geschichte der revolutionären Bewegungen in Rußland. o.O. 1883, S. 335.
- 2) Buduščee religii. a.a.O.
- 3) Eine eingehendere Erörterung dieser Frage wäre Aufgabe einer theologisch-philosophischen Untersuchung.
- 4) D.V. Filosofov, Druz'ja ili vragi. In: Russkaja mysl' Nr. 8, 1909, S. 122.
- 5) Thomas von Aquin, S.th. II, II, 81, 1.
- 6) Dieser evolutionistische Religionsbegriff leitet sich von Comte, Spencer und Tylor her.
- 7) Man könnte allenfalls von einer 'philosophischen Religion' sprechen:
 "Religion (philosophisch R.S.) als aufgeklärte Verweigerung des Einverständnisses weiß sich stets verwiesen auf die menschliche Rationalität und Freiheit, d.h. auf die Notwendigkeit, durch Handeln die Welt zu verbessern oder, wenn man lieber will, zu verändern."
 H.-R. Schlette, Religion. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Hrg. H. Krings u.a.), Bd. 5 München 1974, Sp. 1248.
- 8) Vgl. Hans Küng, Christ sein. München ³1978, S. 86: Religion gründet, "wie die Religionspsychologie deutlich macht, in einer erfahrungsmäßigen Einheit von Erkennen, Wollen und Fühlen, das nicht als eigene Leistung, sondern als eine Antwort auf eine wie auch immer geartete Begegnung mit Gott oder eine Erfahrung von ihm verstanden wird." (Unterstr. v. mir.).
- 9) In diesem Sinne ist Borrás, a.a.O. S. 24 zu bestätigen: Die zunehmende Feindschaft Gor'kijs gegen das offizielle Christentum ändere "nichts

an der Tatsache, daß er in seinem geistigen Zuschnitt wesentlich religiös war, in dem Sinne, daß er nicht ohne eine Idee von Gott als einem erstrebenswerten Ideal leben konnte."

N. Valentinov (Vstreči s Gor'kim. In: Novyj žurnal (New York) Nr. 78 (1965), S. 128) berichtet, daß Gor'kij in den Jahren 1914 - 1916 gern von dem "Gefühl des Maßes, das dem Intellekt unterworfen ist", sprach.

- 10) Vgl. Borrás, a.a.O., S. 115; Fülöp-Miller (Geist und Gesicht des Bolschewismus. Zürich 1928, S. 10ff) interpretiert diesen Aufsatz fälschlicherweise so, als gehe es Gor'kij darin um die totale Negation des Individuums. Das Gegenteil ist der Fall: Gor'kij sucht eine höhere Qualität von Individualität zu gewinnen.
- 11) L.B. Kamenev, Ne po doroge. In: Proletarij Nr. 42, 25. Febr. 1909.
- 12) KPSS v rezoljucijach i rešenijach. M. 1953, Bd. 1, S. 222.
- 13) Literaturnoe nasledstvo, t.1. M. 1931, S. 17ff; vgl. Grille, a.a.O., S. 34.
- 14) Moskau 1909.
- 15) Vgl. zu der geplanten Herausgabe des Briefwechsels zwischen Bogdanov und Gor'kij: G. Haupt und J. Scherrer, Gor'kij, Bogdanov, Lenin. In: Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XIX, 3, 1978.
- 16) Lunačarskij, RiS, II, S. 377f; Literaturnoe nasledstvo t.1, S. 30.
- 17) Grille, a.a.O. S. 34; vgl. einen Leninausspruch zitiert bei Hare (a.a.O. S. 75): "Es ist für uns nichts Heiliges und Unantastbares an irgendwelchen Theorien oder Hypothesen; sie dienen uns lediglich als Instrumente."

- 18) Lunačarskij, Vmesto predisloviija. Vorwort zu S. Livšic, Partijnaja škola v Bolon'e (1910 - 1911gg.). In: Proletarskaja revoljucija Nr. 3, 1926 (50).
- 19) ebd., S. 112.
- 20) ebd., S. 115.
- 21) ebd., S. 116.
- 22) Vgl. A. Pannekoek, Lenin als Philosoph. Frankfurt 1969, S. 87 u. pass.
- 23) J.-U. Peters, Kunst als organisierte Erfahrung. Über den Zusammenhang von Kunsttheorie, Literaturkritik und Kulturpolitik bei A.V. Lunačarskij. Unveröff. Manuskript (Habil.) Konstanz o.J.
- 24) Haupt/Scherrer, a.a.O., S. 327.
- 25) Vgl. Borrás, a.a.O., S. 56; Feifel, a.a.O., S. 795; ausgehend von dem Gor'kij-Zitat S. 96 (Anm. 5) kann man mit Hare (a.a.O., S. 79) die Beteiligung Gor'kij's an der Capri-Schule als einen Versuch sehen, seine Idee einer Allianz zwischen Intelligenz und Arbeiter-, bzw. Bauernelite in die Tat umzusetzen.
- 26) Vgl. Kaleps, a.a.O., S. 33.
- 27) Siehe Anm. 15).
- 28) Hier ist Peters, a.a.O., S. 63f zu korrigieren.
- 29) A.V. Lunačarskij, 23-ij sbornik "Znanija".
- 30) Zusammenfassung nach K. Ostrouchova, Gruppa "Vpered" (1909 - 1917). In: Proletarskaja revoljucija Nr. 1, 1925 (36), S. 204.
- 31) Ko vsem tovariščam. Genf 1910.
- 32) Lunačarskij, O moem bogostroitel'stve. Zit. bei Ostrouchova, a.a.O., S. 205; Unterstr. v. mir.
- 33) S. Anm. 4).
- 34) Lunačarskij, O moem bogostroitel'stve. a.a.O., S. 205.
- 35) Vgl. Literaturnoe nasledstvo, t.80, M. 1971, S. 43f.

- 36) Wohl aus diesem Grund hatte er 1925 "die besten" Kapitel aus RiS mit neuem Vorwort als Aufsatzsammlung veröffentlicht: Ot Spinozy do Marksa. M. 1925. Vgl. Literaturnoe nasledstvo, t.82., M. 1970, S. 501.
- 37) Lunačarskij, Vmesto predislovija. a.a.O., S. 115.
- 38) ebd.
- 39) Lunačarskij, K voprosu o filosofskoj diskussii 1908 - 1910gg. Nach einem Typoskript veröffentlicht in Literaturnoe nasledstvo, t. 82, M. 1970.
- 40) ebd., S. 498.
- 41) ebd., S. 501.
- 42) Brief Lenins an Gor'kij vom 25. Febr. 1908. Lenin und Gorki. Eine Freundschaft in Dokumenten. (Hrg. E. Kosing u. E. Mirowa-Florin). Berlin-Weimar 1974, S. 97ff.
- 43) Peters, a.a.O., S. 146.
- 44) M. Gorki, Zynismus und Zyniker. In: Dokumente des Fortschritts 1 (1908), H.4, S. 323.
- 45) ebd.
- 46) ebd., S. 329.
- 47) ebd., S. 327.
- 48) ebd., S. 324.
- 49) ebd.
- 50) ebd., S. 333.
- 51) ebd.
- 52) ebd.; Unterstr. v. mir.
- 53) In: Russkoe slovo, 27. Okt. 1913.
- 54) Zitiert nach: Lenin und Gorki, S. 175.
- 55) Brief Lenins an Gor'kij vom 13./14. Nov. 1913. Lenin und Gorki, S. 175ff.
- 56) ebd., S. 175f.
- 57) ebd., S. 179f.
- 58) Zur Auseinandersetzung zwischen Lenin, Gor'kij, Lunačarskij und Bogdanov vgl. M.F. Andreeva,

- Perepiska, vospominanija... M. 1961, S. 99ff.
- 59) Deutsch: Unzeitgemäße Gedanken über Kultur und Revolution. Frankfurt 1974.
- 60) ebd., S. 191.
- 61) ebd., S. 225.
- 62) ebd., S. 224.
- 63) ebd.
- 64) ebd., S. 225.
- 65) ebd., S. 229.
- 66) ebd., S. 209.
- 67) ebd., S. 190.
- 68) ebd., S. 141.
- 69) ebd., S. 190.
- 70) ebd., S. 129.
- 71) Pravda, 6. Nov. 1927; Izvestija, 23. Okt. 1927; zitiert nach B.D. Wolfe, a.a.O., S. 85f.
- 72) M. Gor'kij, Über sowjetische Literatur. In: Sozialistische Realismuskonzeptionen. Hrg. H.-J. Schmitt und G. Schramm. Frankfurt 1974, S. 82.
- 73) ebd.
- 74) G. Ziegenggeist u.a., Multinationale Sowjetliteratur. Kulturrevolution, Menschenbild, Weltliterarische Leistung. 1917 - 1972. Berlin-Weimar 1975, S. 15.
- 75) Vgl. die Broschüre von M. Laskovaja, Bogostroitel'stvo i bogoiskatel'stvo prežde i teper'. Moskau 1972; vgl. auch dazu Kap. I, Anm. 27).

LiteraturI. Textausgaben und Einzeltexte

Literaturnyj raspad. Sbornik 1+2. SPb 1908.

Očerki filosofii kollektivizma I. SPb 1909.

Očerki po filosofii Marksizma. Sbornik. SPb 1908.

Očerki realističeskogo mirovozzrenija. SPb ²1905.

Veršiny I. SPb 1909.

A. Bogdanov, Filosofija živogo opyta. Populjarnye lekcii. Moskau 1920.

A. Bogdanov u. A.V. Lunačarskij, Ko vsem tovariščam. Genf 1910.

A. Bogdanov, Inžener Menni. Moskau ²1918.

A. Bogdanov, Krasnaja Zvezda. Moskau ²1918.

A. Bogdanov, O proletarskoj kul'ture. 1904-1924. Moskau-Leningrad 1925.

A. Bogdanov, Tektologija I-III. Berlin-Petrograd-Moskau ²1922.

V. Bazarov, Bogoisatel'stvo i "bogostroitel'stvo". In: Veršiny, I. SPb 1909.

V. Bazarov, Christijane 3-ego zaveta i stroiteli bašni Vavilonskoj. In: Literaturnyj raspad, II.

M. Gor'kij, Sobranie sočinenij. Tt. I-XXX. Moskau 1949-1955. (= G'-30, Bd. Nr., S.).

M. Gor'kij, Polnoe sobranie sočinenij. Moskau 1974- (= PSS, Bd. Nr., S.).

M. Gor'kij, Der alte und der neue Mensch. In: Das neue Rußland, 9 (1932), H. 5/6, S. 3-11.

M. Gor'kij, Antwort auf die Enquête des Mercure de France. In: Mercure de France Nr. 233, Tome LXVI, 1. Mars 1907.

M. Gor'kij, Istorija ruskoj literatury. Moskau 1939.

M. Gorki, Der Kleinbürger und die Revolution. Essay. Köln 1973 (= Zametki o meščanstve 1905).

M. Gor'kij, O cinizme. In: Literaturnyj raspad 1. SPb 1908.

M. Gorki, Zynismus und Zyniker. In: Dokumente des Fortschritts 1 (1908), H. 4, S. 323 - 333.

M. Gor'kij, O Literature. Moskau 1955.

M. Gor'kij, Razrušenie ličnosti. In: Očerki filosofii kolektivizma I. SPb 1909.

M. Gor'kij, Stat'i. 1905 - 1916gg. Petrograd ²1918.

M. Gor'kij, Die Zerstörung der Persönlichkeit. Aufsätze. Dresden 1922.

A.V. Lunačarskij, Sobranie sočinenij v 8tt. Moskau 1967.

A.V. Lunačarskij, Ateizm. In: Očerki po filosofii marksizma. Sbornik. SPb 1908.

A.V. Lunačarskij, Buduščee religii. In: Obrazovanie 1907, Nr. 10+11.

A.V. Lunačarskij, 23-ij sbornik "Znanija". In: Literaturnij raspad 2. SPb 1909.

A.V. Lunačarskij, Ètjudy kritičeskie i polemičeskie. Moskau 1905.

A.W. Lunatscharski, Faust und die Stadt. Leipzig 1973.

A.V. Lunačarskij, Iskusstvo i religija. In: Anti-religioznik, Nr. 1 (1934), S. 17 - 23.

A.V. Lunačarskij, Kritičeskie étjudy. Leningrad 1925.

A.V. Lunačarskij, Literaturnye siluety. Moskau-Leningrad 1925.

A.V. Lunačarskij, Meščanstvo i individualizm. In: Očerki filosofii kollektivizma. SPb 1909.

A.V. Lunačarskij, Nauka, religija, iskusstvo. Sbornik stat'ej. Moskau 1923.

A.V. Lunačarskij, Problema idealizma s točki zrenija kritičeskogo realizma. In: Obrazovanie Nr. 2, 1903.

A.V. Lunačarskij, Problemy Idealizma. In: Obrazovanie, Bd. 12 (1903), Nr. 2.

A.W. Lunatscharski, Profile der Revolution. Einleitung von Isaac Deutscher. Frankfurt/M. 1968.

A.V. Lunačarskij, O Gor'kom. Moskau 1975.

A.V. Lunačarskij, Osnovy pozitivnoj éstetiki. In: Očerki realističeskogo mirovozzrenija. SPb ²1905.

A.V. Lunačarskij, Otkliki žizni. Sbornik stat'ej. SPb 1906.

A.V. Lunačarskij, Religija i socializm I+II. SPb 1908/11 (= RiS, I+II).

A.V. Lunačarskij, Russkij Faust. In: Voprosy filosofii i psichologii. Nr. 3, 1902.

A.V. Lunačarskij, T'ma. In: Literaturnyj raspad 1.

A.V. Lunačarskij, Vospominanija i vpečatlenija. Moskau 1968.

II. Nachschlagewerke

Bol'shaja Sovetskaja Ėnciklopedija (BSĖ) 1. izd.
Moskau 1926 - 48.

BSĖ 2. izd. Moskau 1949 - 58.

BSĖ 3. izd. Moskau 1970 - .

Ėnciklopedičeskij slovar' (Brokgaus/Efron).
SPb 1890 - 1904.

Ėnciklopedičeskij slovar' (Granat). Moskau 1912 - 40.

Filosofskaja Ėnciklopedija tt. 1-6. Moskau 1960 - 70.

Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1-
Darmstadt 1971-

Kratkaja Literaturnaja Ėnciklopedija tt 1-9.
Moskau 1962 - 78.

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 1-10.
Freiburg 1957 - 65.

Literaturnaja Ėnciklopedija tt 1-11. Moskau 1929 - 1939.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1-6.
Tübingen 1957 - 62.

Religionswissenschaftliches Wörterbuch (Hrg. F. König).
Freiburg 1956.

Sovetskaja Istoričeskaja Ėnciklopedija tt. 1-16.
Moskau 1961 - 76.

Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft Bd. 1-6.
Freiburg-Basel-Wien 1966 - 72.

The Encyklopedia of Philosophy, Vol. 1-8 (Ed. P. Edwards).
London-New York 1967.

The Modern Encyklopedia of Russian and Soviet History. (Ed. J.L. Wiczynski) Vol. 1-
Academic International Press 1976.

The Modern Encyklopedia of Russian and Soviet Literature. Vol. 1- Academic International Press 1977-.

III. Sonstige Literatur

M. F. Andreeva, Perepiska, vospominanija, stat'i, dokumenty. Moskau 1961.

D. Angres, Die Beziehungen Lunačarskijs zur deutschen Literatur. Berlin (Ost) 1970.

O.V. Aptekman, V.V. Bervi-Flerovskij. Leningrad 1925.

L.M. Archangelski, Kategorien der marxistischen Ethik. Berlin (Ost) 1965.

E.I. Babajan, Rannij Gor'kij. U idejnych istokov tvorčestva. Moskau 1973.

R. Barthes, Mythen des Alltags. Frankfurt/M. ²1970.

D. Bathrick u. P. Breines, Marx und/oder Nietzsche. Anmerkungen zur Krise des Marxismus. In: R. Grimm u. J. Hermand (Hrg.), Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Acht Beiträge. Königstein/Ts. 1978.

E. Benz, Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte. In: drs. (Hrg.), Der Übermensch. Eine Diskussion. Zürich-Stuttgart 1961, S. 19 - 129.

B. Bjalik (Hrg.), Lenin und Gorki. Eine Freundschaft in Dokumenten. Berlin-Weimar 1974.

B. Bjalik, Revolution und Kunst. Betrachtungen über die Beziehungen zwischen Lenin und Gorki. Berlin-Weimar 1974.

B. Bjalik, Sud'ba Gor'kogo. Moskau 1968.

B. Bjalik, M. Gor'kij - Dramaturg. Moskau 1962.

B. Bjalik, O Gor'kom. Moskau 1947.

E. Bloch, Geist der Utopie. Frankfurt/M. 1973.

A. Blok, Intelligenz und Revolution. In: A. Blok, Ausgewählte Aufsätze. Frankfurt/M. 1964.

A. Blok, Volk und Intelligenz. In: A. Blok, Ausgewählte Aufsätze. Frankfurt/M. 1964.

I. Bock, Besprechung: Ju. Lotman, K probleme tipologii kul'tury und O metajazyke tipologičeskich opisaniij kul'tury. In: WdSl XVII/1, S. 237ff.

F.M. Borrás, Maxim Gorky the Writer. Oxford 1967.

P. Brang, Fortschrittsglauben in Rußland einst und jetzt. In: Rudolf W. Meyer, Das Problem des Fortschritts einst und jetzt. Darmstadt 1969, S. 29 - 53.

G.V. Bulackij u. A.A. Plavnik, Lunačarskij - revoljucioner-publicist (1905 - 1907gg.). Minsk 1971.

B. Bursov, Roman M. Gor'kogo "Mat'". Moskau-Leningrad 1962.

L. Bykovceva, Gor'kij v Italii. Monografija. Moskau 1975.

D. Čiževskij, On Romanticism in Slavic Literatures. (= Musagetes 1). 's Gravenhage 1957.

D. Čiževskij, Russische Geistesgeschichte. München ²1974.

B.D. Davies, Nietzsche in Russia, 1892 - 1917: A Preliminary Bibliography, Part 1+2. In: Germano-Slavica. Vol. II (1976/77) Nr. 2+3.

G. Deleuze, Nietzsche ein Lesebuch. Berlin 1979.

G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie. München 1976.

W. Deresch (Hrg.), Der Glaube der religiösen Sozialisten. (Textauswahl). Hamburg 1972.

V.A. Desnickij, A.M. Gor'kij. Očerki žizni i tvorčestva. Moskau 1958.

J. Dietzgen, Das Wesen der Kopfarbeit und andere Schriften. Darmstadt-Neuwied 1973.

R. Dithmar, Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik. Darmstadt 1971.

A. Elkin, Lunačarskij. (= žizn' zamečatel'nych ljudej. vyp 6 (434)) Moskau 1967.

G. Erler, Der Proletkul't. Unveröffentl. Manuskript. Freiburg o.J.

E. Feifel, Gorki oder der "Proletarische Humanismus". In: Wort und Wahrheit, 1961, 12, S. 792 - 796.

H. Fenner, Die Propagandaschulen der Bolschewisten. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Proletkultbewegung. Berlin 1919.

I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München 1967.

I. Fetscher, Lenins Größe und Grenze. In: drs., Marxistische Porträts, Bd. I Politika. (= Problemata 19.1). Stuttgart-Bad Cannstadt 1975, S. 153 - 178.

I. Fetscher, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Bd. 1. München-Zürich 1976.

I. Fetscher, Sozialismus und Sinnfrage. In: Jenseits der Erkenntnis. Fragen statt Antworten. (Hrg. L. Reinisch.) Frankfurt/M. 1977.

I. Fetscher, Von Marx zur Sowjetideologie. Frankfurt/M.-Berlin-München 1975.

L. Feuerbach, Das Wesen der Religion. (Hrg. A. Esser) Köln 1967.

D.V. Filosofov, Druz'ja ili vragi. In: Russkaja mysl', Nr. 8, 1909, S. 120 - 147.

O. Finger, Joseph Dietzgen. Beitrag zu den philosophischen Leistungen des Arbeiterphilosophen. Berlin (Ost) 1977.

E. Fink, Nietzsches Philosophie. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973.

J.M. Fischer, Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978.

N. Flerowski, ABC der sozialen Wissenschaften. Die gegenwärtige westeuropäische Zivilisation. Leipzig 1898.

N. Flerovskij, Azbuka social'nych nauk. XIX. vek sovremennoj zapadno-evropejskoj civilizaciji. London 1894.

V.V. Bervi-(Flerovskij), Izbrannye ékonomičeskie proizvedenija 1+2. Moskau 1958/59.

V.V. Flerovskij (-Bervi), Kak dolžno žit' po zakonu prirody i pravdy. In: A.A. Kunkl', Dolgušincy. Moskau 1931. (Anhang).

V.V. (Bervi-) Flerovskij, Kratkaja avtobiografija. In: Russkaja mysl', Jahrg. 26, Bd. 5, 1905.

V.V. Flerovskij (-Bervi), Na žizn' i smert'. Izobraženie idealistov. Roman v 3-ch č. Genf 1877.

N. Flerovskij, Unter drei russischen Kaisern. Das politische System Nikolaus I., Alexander II. und Alexander III. Erlebnisse, Studien und Beobachtungen. Berlin 1898.

V. (Bervi-) Flerovskij, Zapiski revoljucionera mečtatelja. Predislovie M. Klevenskogo. Moskau-Leningrad 1929.

G. Florovskij, Puti russkogo bogoslovija. Paris 1937.

V. Friče, "Ispoved'" Gor'kogo. In: P.E. Budkov i K.K. Piksarov, Maksim Gor'kij. Moskva-Leningrad 1929.

R. Fülöp-Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus. Zürich 1928.

N. Gej, Metod, roždennyj epochoj. In: Voprosy literatury 1963, Nr. 5, S. 75 - 77; 83 - 87.

M. Gel'rot, Niče i Gor'kij: Element ničeanstva v tvorčestve Gor'kogo. In: Russkoe Bogatstvo 5 (1903), S. 24 - 68.

Geschichte der KPdSU (B). Kurzer Lehrgang. Berlin (Ost) 1946.

R. Girtler, Kulturanthropologie. München 1979.

W. Goerd (Hrg.), Die Sowjetphilosophie. Wendigkeit und Bestimmtheit. Darmstadt 1967.

Gor'kovskie čtenija. Moskva-Leningrad 1946ff.

Gor'kij v epochu revoljucii 1905 - 1907gg. Materialy, vospominanija, issledovanija. Moskva 1957.

M. Gor'kij, Materialy i issledovanija. t. 1- Leningrad 1934-

P. Gorsen u. E. Knödler-Bunte, Proletkult 1+2. (= Problemata 22. 1+2) Stuttgart-Bad Cannstadt 1974/75.

D. Grille, Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie. (= Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien Bd. XII). Köln 1966.

R.H. Grützmacher, Die Stellung Oskar Wildes und Maxim Gorkis zu Religion und Christentum. In: Konservative Monatsschrift für Politik, Literatur und Kunst. 63 (1906), H. 5, S. 485 - 493; H. 6, S. 599 - 605.

I.A. Gruzdev, Gor'kij i ego vremja. Leningrad 1938.

H. Günther, Sozialistischer Realismus. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 4. Berlin-New-York 1979, S. 57 - 64.

G. Habermann, Maxim Gorki. Berlin 1968.

R. Hamann u. J. Hermand, Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Bd. 4, Stilkunst um 1900. Frankfurt/M. 1977.

R. Hare, Maxim Gorki, Romantic Realist and Conservative Revolutionary. London 1962.

R. Hare, Portraits of Russian Personalities Between Reform and Revolution. London o.J.

G. Haupt u. J. Scherrer, Gor'kij, Bogdanov, Lenin. In: Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XIX, 3, 1978.

A. Hepner, Ein utopischer Sozialist unserer Tage. In: Sozialistische Monatshefte 1 (1909), S. 112 - 114.

B. Hillebrand (Hrg.), Nietzsche und die deutsche Literatur Bd. 1. Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873 - 1969. Tübingen 1978.

J. Holthusen, Russische Gegenwartsliteratur Bd. 1. Bern-München 1963.

F. Holtzmann, The Young Maxim Gorky. 1868 - 1902. New York 1948.

J. Idzikovski, Einige Entwicklungslinien des sozialistischen Menschenbildes bei M. Gor'kij. In: ZfSlaw. Berlin 1968, S. 644ff.

H. Imendörffer, Die perspektivische Struktur von Gor'kij's Roman "Žizn' Kljma Samgina". Berlin 1973.

H. Imendörffer, Nachworte zu:
M. Gorki, Ein Sommer, Das Städtchen Okurow,
Matwej Koshemjakin. München 1977.

M. Gorki, Konovalow und andere Erzählungen.
München 1978;
M. Gorki, Drei Menschen, Die Mutter.
München 1977;
M. Gorki, Foma Gordejew, Eine Beichte, Das
Werk der Artamonows. München 1978;
M. Gorki, Der Vagabund und andere Erzählungen.
München 1979.

A.N. Iezuitov, Lenin i Lunačarskij. In: A.V.
Lunačarskij. Issledovanija i materaly. Leningrad 1978.

Istorija ruskoj literatury. t. X. Moskau-Leningrad 1954.

Istorija russkogo romana v dvuch tomach. t. II.
Moskau-Leningrad 1964.

A. Izmajlov, Russkij čelovek na duchu. In: Ob-
razovanie, 1908, Nr. 7.

W. Jollos, Die heutige Russische Literatur. In:
Wissen und Leben, 16 (1922/23) Bd. 25, S. 796 - 800.

S.J. Juzovskij, "Na dne" M. Gor'kogo. Moskau 1968.

B.A. Kaleps, Gor'kijs Glaube und seine verschiedenen
Konflikte mit der Umwelt. Heidelberger Dissertation 1962.

L.B. Kamenev, Ne po doroge. In: Proletarij Nr. 42,
25. Febr. 1909.

S.V. Kastorski, Nekotorye itogi i zadači izučenija
povesti "Mat'" M. Gor'kogo. In: Voprosy sovetskoj
literatury VII, IAN SSSR, Moskau-Leningrad 1958,
S. 305 - 358.

S. Kastorski, Das Thema der Arbeit in den Werken
Gorkis. In: Die neue Gesellschaft, 6 (1953), H. 6,
S. 450 - 456.

S. Kastorskij, "Leto" - Povest' o revoljucionnom
dviženii v derevne 900-čh godov. In: Stat'i o
Gor'kom. Leningrad 1955, S. 405 - 462.

A.S. Kaun, Maxim Gorky and his Russia. New York 1968.

D. Kegler, Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. (= Europäische Hochschulschriften Reihe XIV, Bd. 4, S. 63 - 66). Bern-Frankfurt/M. 1975.

V.A. Keldyš, Problemy dooktjabr'skoj proletarskoj literatury. Gor'kij i russkaja revoljucionnaja poézija. Moskau 1964.

H. Kern, Technischer Fortschritt. In: Die Neue Herder Bibliothek Bd. 12. Freiburg-Basel-Wien 1972.

J.G. Klabunovskij (Hrg.), Gor'kij v škole. Sbornik stat'ej. Moskau 1960.

G. Kline, Nietzschean Marxism in Russia. In: Boston College Studies in Philosophy 2 (1969), S. 166 - 183.

G. Kline, Religious and anti-religious thought in Russia. Chicago-London 1968.

G. Kline, Theoretische Ethik im russischen Frühmarxismus. In: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 9 (1963), S. 269 - 279.

R.-D. Kluge, Gor'kij. Die Mutter. In: Der Russische Roman. Hrg. Bodo Zelinski. Düsseldorf 1979, S. 242 - 264.

R.-D. Kluge, Vom kritischen zum sozialistischen Realismus. München 1973.

J. Kobetz, Maxim Gorkijs Gottsuchertum. In: Der Remter, 7 (1961), H. 6, S. 333 - 343.

I.P. Kochno, Čerty portreta. Stranicy žizni i dejatel'nosti A.V. Lunačarskogo. Minsk 1972.

S. Körner, Kant. Göttingen 1967.

L. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus. Bd. 2. München-Zürich 1978.

F. Kool und W. Krause, Die frühen Sozialisten 1+2. München 1972.

KPSS v rezoljucijah i rešenijah, t. 1. Moskau 1953.

P. Kropotkin, Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur. Frankfurt/M. 1975.

H. Küng, Christ sein. München ³1978.

A.A. Kunkl', Dolgušincy. S vstupitel'noj stat'ej B.P. Koz'mina. (= Istoriko-revoljucionnaja Biblioteka Nr. 8 LXXIII). Moskau 1931.

I.K. Kuzmičev, Gor'kij publicist i narodnik. In: Učennye zapiski Gor'kovskogo Pedagogičeskogo Instituta. Gor'kij 1961.

W. Lang, Gorki und Nietzsche. In: Horizont, 2 (1947), H. 17, S. 18 - 19.

M. Laskovaja, Bogoskatel'stvo i bogostroitel'stvo prežde i teper'. Moskau 1972.

D. Lecourt, Lenins philosophische Strategie. Von der Widerspiegelung (ohne Spiegel) zum Prozeß (ohne Subjekt). Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975.

H. Lehbert, Maxim Gorki. Ein Bild seines Lebens und Schaffens. Stuttgart 1905.

W.I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Leipzig 1974.

Letopis' žizni i tvorčestva Gor'kogo. vyp. 1+2. Moskau 1958.

D. Levin, Stormy Petrel. The Life and Work of M. Gorky. New York 1965.

G. Lichtheim, Kurze Geschichte des Sozialismus. München 1975.

H.-J. Lieber, Die Philosophie des Bolschewismus In den Grundzügen ihrer Entwicklung. Frankfurt/M.-Berlin-Bonn ³1961.

Literaturmagazin 12, Nietzsche. Hamburg 1980.

Literaturnoe nasledstvo, t. 1. Moskau 1931.

Literaturnoe nasledstvo, t. 72. Moskau 1965.

Literaturnoe nasledstvo, t. 80. Moskau 1971.

Literaturnoe nasledstvo, t. 82. Moskau 1970.

S. Livšic, Partijnaja škola v Bolon'e (1910 - 1911gg.)
In: Proletarskaja revolucija 1926, Nr. 3 (50),
S. 109 - 144.

K. Löwith,⁶ Weltgeschichte und Heilsgeschehen.
Stuttgart 1973.

R. Lorenz (Hrg.), Proletarische Kulturrevolution
in Sowjetrußland (1917 - 1921). München 1969.

N. Ludwig, M. Gorki. Sein Leben und Werk. Berlin 1968.

A.V. Lunačarskij. Issledovanija i materialy.
Leningrad 1978.

E. Mach, Die Analyse der Empfindungen. Jena³ 1903.

K. Marx, Die Frühschriften. Stuttgart 1968.

Marx/Engels, Über Religion. Berlin (Ost) 1976.

Th.G. Masaryk, Rußland und Europa. Zur Geschichts-
und Religionsphilosophie. Jena 1913.

R. W. Mathewson Jr., Positive Hegel in Russian
Literature. Stanford California² 1975.

N.F. Matvijčuk, Tvorčestvo M. Gor'kogo i fol'klor.
Kiev 1959.

G. Mayer, Der junge Gor'kij (1868 - 1904). Hei-
delberger Dissertation 1960.

R. Meincke, Maxim Gorkij, seine Persönlichkeit und seine Schriften. Hamburg 1908.

F. Mierau, M. Gorki. Leipzig 1966.

E. Mirowa-Florin, Zur Herausbildung des sozialistischen Humanismus bei Gor'kij. (Dargestellt anhand der "Rasskazy 1922 - 1924gg.") In: ZFS, Bd. VIII, H. 6, 1963, S. 924 - 938.

D. Mirskij, Geschichte der russischen Literatur. München 1964.

W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin-New York 1971.

K.D. Muratova, M. Gor'kij na Kapri. 1911 - 1913. Leningrad 1971.

F. Nietzsche, Werke I-V. (Hrg. v. Karl Schlechta). Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1976.

W. Oelmüller u.a., Philosophische Arbeitsbücher Bd. 3. Diskurs: Religion. Paderborn-München-Wien-Zürich 1979.

A. Ovčarenko, Publicistika M. Gor'kogo. Moskau 1965.

J. Paech, Das Theater der russischen Revolution. Theorie und Praxis des proletarisch-kulturrevolutionären Theaters in Rußland 1917 - 1924. Kronberg/Ts 1974.

A. Pannekoek, Lenin als Philosoph. Frankfurt/M.-Wien 1969.

J.-U. Peters, Kunst als organisierte Erfahrung. Über den Zusammenhang von Kunsttheorie, Literaturkritik und Kulturpolitik bei A.V. Lunačarskij. Unveröffentl. Manuskript (Habil.) Konstanz o.J.

"Phil", Maxim Gorki und Fr. Nietzsche. In: Wiener Zeitung, Beil. Wiener Abendpost. 1901, Nr. 152, 5-7, S. 1-3.

G.V. Plechanov, Antwort auf die Umfrage des Mercure de France zur Religion. In: Mercure de France Nr. 233, Tome LXVI, 1. Mars, 1907.

G.V. Plechanov, Sočinenija t. XVII, Moskau 1924.

J.E. Poritzky, Heine, Dostoevskij, Gor'kij. Essays. Leipzig 1902.

E. Pracht u.a., Einführung in den sozialistischen Realismus. Berlin (Ost) 1975.

V.P. Preobraženskij, Fridrich Nicše: Kritika morali al'truizma. In: Voprosy Filosofii i Psihologii, 15 (1892), S. 115 - 160.

Problemy idealizma. Sbornik stat'ej pod red. P.I. Novgorodceva. Moskau o.J.

Th. Ramm (Hrg.), Der Frühsozialismus. Quellentexte. Stuttgart 1968.

H. Rischbieter, Gorki. Hannover 1973.

J. Ritter, Fortschritt. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Darmstadt 1972, Sp. 1032 - 1059.

N.I. Rodnyj u. Ju. I. Solowjew, Wilhelm Ostwald. Leipzig 1977.

A. Roskin, Maxim Gor'kij. Berlin 1947.

J. Rühle, Gorki und die Geburt des sozialistischen Realismus. In: drs., Das gefesselte Theater. Berlin 1957.

Russkaja Literatura XX. veka. Dooktjabr'skij period. Kiev 1977.

M.I. Šachnovič, A.M. Gor'kij o proischoždenii religii. In: Ežegodnik Muzeja istorii religii i ateizma, t. I, 1957, S. 75 - 143.

M.I. Schachnowitsch, Lenin und die Fragen des Atheismus. Berlin 1966.

L. Schapiro, Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion. Frankfurt/M. 1961.

P. Scheibert, Der Übermensch in der Russischen Revolution. In: E. Benz (Hrg.), Der Übermensch, a.a.O. S. 179 - 196.

J. Scherrer, "Ein gelber und ein blauer Teufel." Zur Entstehung der Begriffe "bogostroitel'stvo" und "bogoiskatel'stvo". In: Festschrift für Werner Philipp (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte Bd. 25). Berlin 1978, S. 319 - 329.

J. Scherrer, Intelligentsia, Religion, Révolution: Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie. 1905 - 1907. In: Cahiers du Monde Russe et Soviétique Vol XVII (1976), 4 + Vol. XVIII, (1977) 1-2.

J. Scherrer, Die Parteischulen von Capri und Bologna und die Frage der Bildung der Partei-intelligencijs. Unveröffentl. Manuskript eines Referats. Berlin 1978.

J. Scherrer, Die russischen religiös-philosophischen Vereinigungen als Ausdruck des religiösen Suchens der Intelligencijs zwischen Jahrhundertwende und 1917. In: Forschungen zur osteurop. Geschichte Bd. 20.

J. Scherrer, Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. (= Forschungen zur osteurop. Geschichte Bd. 19) Berlin 1973.

H.-R. Schlette, Religion. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Hrg. H. Krings u.a.) Bd. 5. München 1974.

H.-J. Schmitt und G. Schramm (Hrg.), Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum 1. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller. Frankfurt/M. 1974.

R. Schröder, Maxim Gorki (1868 - 1936). In: Positionsbestimmungen. Zur Geschichte marxistischer Theorie von Literatur und Kunst. Frankfurt/M. 1977.

R. Schröder, Lenin, der Freund und Lehrer Gorkis.
In: Russischunterricht 7 (1954), H. 1. S. 1-6.

H. Setzer, Die Bedeutung der Energielehre für
die Literaturkonzeption Maxim Gor'kijs nach der
ersten russischen Revolution. In: WdSlav XXV,
N.F. IV, 2 (1980), S. 394 - 427.

S. Sinegub, Zapiski Čajkovca. Moskau 1929.

M. Slonim, Die Sowjetliteratur. Eine Einführung.
Stuttgart 1972.

K. Städtke, Das Erbe der klassischen russischen
Literaturwissenschaft. A.N. Veselovskij und A.A.
Potebnja. In: Zs. f. Slav., 17 (1972), S. 215 - 233.

K. Stählin, Geschichte Rußlands von den Anfängen
bis zur Gegenwart I-IV.

G. Stökl, Russische Geschichte. Stuttgart ²1965.

R. Streltzow, Die Krise der russischen Intelligenz.
In: Sozialistische Monatshefte, 13 (1909), H.2,
S. 102 - 108.

P.I. Sumarev, A.M. Gor'kij o religii. Moskau 1960.

A. Thun, Die Geschichte der revolutionären Be-
wegungen in Rußland. o.O. 1883.

W. Timofejew, Kommunismus und Religion. Über die
sozialen Prinzipien. Berlin (Ost) 1975.

L. Tolstoi, Beichte. In: drs., Philosophische
und sozialkritische Schriften. Berlin (Ost) 1974,
S. 73 - 152.

N. Trifonov, Vorwort zu: A.V. Lunačarskij, O Gor'ton.
Moskau 1975.

N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i M. Gor'kij. K
istorii literaturnych i ličnych otnošenii do
Oktjabrja. In: M. Gor'kij i ego sovremenniki.
Leningrad 1968, S. 110 - 157.

N.A. Trifonov, A.V. Lunačarskij i sovjetska ja literatura. Moskau 1974.

F. Trommler, Sozialistische Literatur in Deutschland. Ein historischer Überblick. Stuttgart 1976.

S.V. Utechin, Geschichte der politischen Ideen in Rußland. Stuttgart-Berlin-Köln-Paris 1966.

N. Valentinov (Vol'skij), Vstreči s Maksimom Gor'kim. In: Novyj žurnal Nr. 78 (1965), S. 120 - 139.

F. Venturi, Il populismo russo. 2 Bde. Turin 1952.

N. Vojtilinskij, O gruppe "Vpered" (1909 - 1917). In: Proletarskaja revoljucija, 1929, Nr. 12.

M.B. Vol'fson i G.M. Gak, Očerki Istoričeskogo Materializma. Moskau 1931.

P. Vranicki, Historija marksizma. 1+2. Zagreb 1971.

K.-H. Weger, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. (Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein) Freiburg-Basel-Wien 1979.

G.A. Wetter, Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1960.

B.D. Wolfe, Brücke und Abgrund. Wien-Frankfurt/M.-Zürich 1970.

T. Yedlin, Maxim Gorky: His early revolutionary activity and his involvement in the Revolution of 1905. In: Canadian Slavonic Papers Vol. XVII (Nr. 1, 1975) S. 76 - 106.

V.V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy 2 vols. New York-London 1953.

G. Ziegengeist u.a., Multinationale Sowjetliteratur. Kulturrevolution, Menschenbild, Welthistorische Leistung 1917 - 1972. Berlin-Weimar 1975.

H.-G. Zmarzlik, Sozialdarwinismus. In: SDG, Bd. 5
Sp. 905 - 910.

[Faint, illegible text]

136. Jachnow, H. (u.a.): Zur Erklärung und Modellierung diachroner Wortbildungsprozesse (anhand russischer substantivischer Neologismen). 1980. IV, 230 S.
137. Breu, W.: Semantische Untersuchungen zum Verbalaspekt im Russischen. 1980. X, 231 S.
138. Slavistische Linguistik 1979. Referate des V. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Zürich 25.-27. Sept. 1979. Herausgegeben von Daniel Weiss. 1980. 259 S.
139. Franz, N.: Grotteske Strukturen in der Prosa Zamjatsins. Syntaktische, semantische und pragmatische Aspekte. 1980. 312 S.
140. Baer, J.T.: Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. 1980. VIII, 194 S.
141. Lempp, A.: Das zusammengesetzte Verbalprädikat mit „da“ im Neubulgarischen. 1981. IV, 102 S.
142. Stephan, H.: "Lef" and the Left Front of the Arts. 1981. XIV, 242 S.
143. Kempgen, S.: „Wortarten“ als klassifikatorisches Problem der deskriptiven Grammatik. Historische und systematische Untersuchungen am Beispiel des Russischen. 1981. X, 309 S.
144. Peters, J.: Farbe und Licht. Symbolik bei Aleksandr Blok. 1981. VIII, 315 S.
145. Ebding, J.: Tendenzen der Entwicklung des sowjetischen satirischen Romans (1919-1931). 1981. VI, 294 S.
146. Schreiber, J.: Jerzy Andrzejewskis Roman „Ciemności kryją ziemię“ und die Darstellung der Spanischen Inquisition in Werken der fiktionalen Literatur. 1981. VIII, 308 S.
147. Slavistische Linguistik 1980. Referate des VI. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Hamburg 23.-25. Sept. 1980. Herausgegeben von Peter Hill und Volkmar Lehmann. 1981. 243 S.
148. Hartenstein, K.: Das erklärend-kombinatorische Wörterbuch im ‚Smysl ↔ Tekst‘-Modell. Studien zu den lexikologischen Grundlagen der Bedeutungsexplikation und ihrer lexikographischen Verwendbarkeit. 1981. VIII, 277 S.
149. Koestler, N.: Strukturen des modernen epischen Theaters. Stanisław Wyspiańskis „Teatr ogromny“ erläutert am Beispiel des Dramas „Achilleis“. 1981. X, 246 S.
150. Deppermann, M.: Andrej Belyjs ästhetische Theorie des schöpferischen Bewußtseins. Symbolisierung und Krise der Kultur um die Jahrhundertwende. 1982. X, 256 S.
151. Meichel, J.: Zur Entfremdungs- und Identitätsproblematik in der Sowjetprosa der 60er und 70er Jahre. Eine literatursoziologische Untersuchung. 1981. 217 S.
152. Davydov, S.: „Teksty-Matreški“ Vladimira Nabokova. 1982. VI, 252 S.
153. Wallrafen, C.: Maksimilian Vološin als Künstler und Kritiker. 1982. IV, 273 S.
154. Dienes, L.: Russian Literature in Exile: The Life and Work of Gajto Gazdanov. 1982. XII, 224 S., 7 Abb.

155. Bulgarien 1300. Referate der Sektion „Sprache und Literatur des Symposiums „Bulgarien in Geschichte und Gegenwart“ Hamburg 9.-17. Mai 1981. Herausgegeben von Peter Hillich. 1982. 97 S.
156. Bock, I.: Die Analyse der Handlungsstrukturen von Erzählwerken am Beispiel von N. V. Gogol's „Die Nase“ und „Der Mantel“. 1982. VIII, 168 S.
157. Pihler, M.: Die ‚*progressive*‘ form des englischen Verbs und ihre Übersetzungsmöglichkeiten im Slowenischen. 1982. 170 S.
158. Sesterhenn, R.: Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteischule von Capri. 1982. VIII, 366 S.
159. Kunstmann, H.: Vorläufige Untersuchungen über den bairischen Bulgarenmord von 631/632. Der Tatbestand. Nachklänge in Nibelungenlied. 1982.

Bayerische
Staatsbibliothek
München